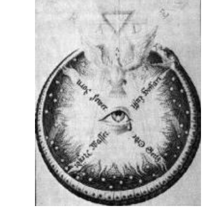


GRUPO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES MARTINISTAS & MARTINEZISTAS DE ESPAÑA
-G.E.I.M.M.E.-
Fundado el 12 de Octubre de 2.003

Inscrito en el Registro Nacional de Asociaciones con el Número Nacional 171370 de la Sección 1ª. Ministerio del Interior. España.



BOLETÍN INFORMATIVO
Nº 82

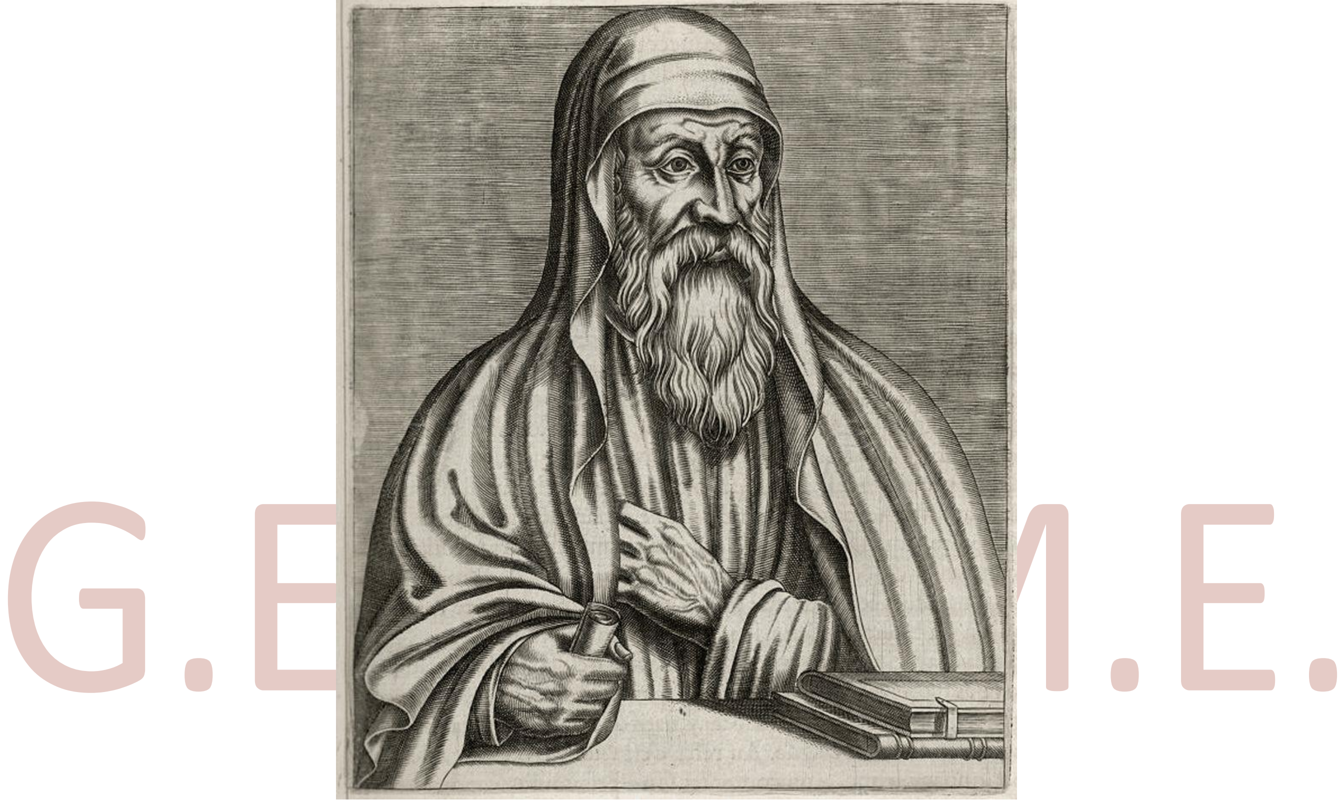
21 de Junio de 2.024

S U M A R I O


EXCELSIS DEO ET IN TERRA

ORÍGENES DE ALEJANDRÍA Y SU INFLUENCIA SOBRE LA DOCTRINA DE MARTINES DE PASQUALLY

Jean-Marc Vivenza[1]



Orígenes de Alejandría
Grabado de André Thévet (1516-1590)[2]

Resumen: Orígenes († c. 253), que apoyó su tesis de una "Caída" de las almas en la materia en cuerpos densos y animales como respuesta a una falta anterior, basándose en el relato del capítulo tercero del libro del Génesis, donde se dice, tras el episodio del pecado original: "*Dios hizo al hombre y a la mujer túnicas de piel*" (Génesis III, 21), desarrolló sus concepciones en numerosos escritos, muchos de los cuales, desgraciadamente, se perdieron, y a veces incluso se destruyeron deliberadamente porque contradecían muy categóricamente las posiciones oficiales de la Iglesia, no dudando en sostener tesis que parecen estar en la fuente del pensamiento martinesiano, entre ellas aquella que sólo puede encontrarse entre los teólogos y doctores de los primeros siglos -y este punto permite identificarlo casi con certeza como fuente directa, más que concluyente, de las influencias recibidas por Martines de Pasqually († 1774)-, a saber, el carácter de "necesidad" que llevó a la decisión de crear el "mundo visible".

[1] Ponencia presentada en el Seminario de Investigación "*Martines de Pasqually, heredero de una Tradición filosófica olvidada*", celebrado el día 25 de abril de 2024 en el Aula de Grados de la Facultad de Filosofía de Sevilla.
[2] *Cf.* A. Thevet, *Los verdaderos retratos y vidas de hombres ilustres griegos, latinos y paganos,* Paris, 1584.

I - La tesis de una creación efectuada por "necesidad" demuestra la presencia evidente de las tesis de Orígenes en Martines.

Tras examinar las comparaciones que pueden establecerse entre Martines de Pasqually († 1774) y las tesis del judeocristianismo heterodoxo, y añadir a ellas las huellas algo descuidadas para un acercamiento más preciso, como son los temas de la gnosis valentiniana, los puntos de vista del dualismo medieval, las referencias de la Cábala judaica y cristiana, y el método literario del figurismo jansenista, parece que falta un elemento complementario importante, sin el cual sería imposible explicar ciertas posiciones doctrinales cuya originalidad pasó desapercibida a Martines, y que simplemente han sido pasadas por alto por los comentaristas desde que se realizaron estudios sobre este tema tras la desaparición del fundador de la Orden de los Élus Cohen en el siglo XVIII, a pesar de que ocupan un lugar decisivo en la concepción metafísica del *Tratado de la Reintegración de los Seres en su primera propiedad, virtud y potencia divina*.

De hecho, es evidente que ninguno de los comentaristas que han estudiado las teorías de Martines de Pasqually desde el siglo XIX parecen haber prestado mucha atención a un tema en particular que, sin embargo, es determinante en la ontología del Tratado de la reintegración de los seres, a saber, la "necesidad" de la acción divina en la decisión de crear el mundo.

Ahora bien, esta "necesidad", que confiere a la doctrina de Martines una originalidad absolutamente única dentro de las diversas corrientes del esoterismo cristiano, es un identificador fundamental que permite precisar la fuente de la que procede una posición tan singular, ya que esta tesis de la "necesidad" ejercida sobre el Creador en su decisión de constituir el mundo material, entre los pensadores de los primeros siglos, sólo fue sostenida por un doctor cristiano, a saber, Orígenes († c. 253), que fue condenado en el Segundo Concilio de Constantinopla en el 553, es decir, a mediados del siglo VI, mediante la promulgación de quince anatemas por considerar que sus enseñanzas se acercaban a las del gnosticismo[3].

Además, como reacción a este origen gnóstico de la tesis de la creación "necesaria" -que deriva directamente de la teoría de la "emanación" de las almas y de su preexistencia-, los Padres de la Iglesia formularon un rechazo crítico de la idea de una identidad de sustancia entre el alma y Dios, viéndose Orígenes arrastrado por este rechazo y señalado por sus influencias neoplatónicas, ya que habiendo recibido esta enseñanza en Alejandría que desempeñó un papel importante en su formación, se adhirió a esta concepción e intentó que fuese aceptada en los primeros tiempos del cristianismo primitivo.

[3] Cf. C.-J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* (Historia de los concilios según los documentos originales), trad. Dom H. Leclercq, monje benedictino de la abadía de Farnborough, París, Letouzey et Ané éditeurs, 1909, t. III, L. XIVe, cap. 1º, pp. 1-5; 72-74; 120-123; 132-134 ss.

II – Orígenes fue el único de los primeros doctores cristianos que sostuvo que el mundo fue creado por "necesidad".

A este respecto, unas breves precisiones nos permitirán comprender mejor lo que caracteriza la enseñanza de Orígenes. Nacido en Egipto en el seno de una familia cristiana, recibió una educación helénica y una formación bíblica, pero hacia el 207, cuando entró en contacto con personas que querían conocer mejor la religión cristiana, sus conocimientos de filosofía griega, y en particular la influencia en su formación del pensamiento de Filón de Alejandría[4] († c. 45), le permitieron instruir a los paganos, a los que llevó a la conversión. Previamente se había acercado al platonismo alejandrino de su época, al estudiar con Ammonios Saccas († c. 245), fundador de la escuela neoplatónica de Roma, que posteriormente había hecho suyo el proyecto de san Panteno († c. 216) y san Clemente de Alejandría († c. 215) de formar una especie de universidad, la *Didascalia*, en la que las ciencias humanas se pusieran al servicio de la teología. Designado sucesor de san Clemente, que había estado al frente de la escuela catequética, enseñó en ella desde el 212 hasta el 231, desarrollando a lo largo de estos años un estilo docente de gran originalidad teórica.

Por esta razón, fuertemente influenciado por el neoplatonismo filosófico, la tesis expuesta por Orígenes en su tratado *De los Principios*, bajo el epígrafe de la historia escatológica del mundo creado, es la de un pecado cometido en el cielo por almas preexistentes que, como castigo por su falta, fueron incorporadas a cuerpos carnales, lo que obligó a Dios a constituir el mundo material, sosteniendo que:

> "*La materia es creada después de las naturalezas espirituales, y para ellas, a causa de su pecado.*"[5]

Por eso Dios, según Orígenes, bajo la compulsión de un acontecimiento anterior, constituyó el mundo material por "necesidad", para atar y encadenar a las almas prevaricadoras, afirmando categóricamente:

> "*Dios hizo, pues, el mundo presente, y ató el alma al cuerpo, para su castigo [...] Es evidente que hay una preexistencia de los pecados para las almas [...] el alma está atada, encadenada al cuerpo.*"[6]

Ahora bien, estas afirmaciones sobre la preexistencia de las almas y el cuerpo como castigo, sin modificación alguna, son idénticas en Martines de Pasqually.

---

[4] Orígenes conocía perfectamente las obras de Filón de Alejandría, que utilizó ampliamente, hasta el punto de que los investigadores han podido identificar casi trescientas referencias al filósofo alejandrino en los textos escritos por el autor del tratado *De los principios*.

[5] Origenes, *De Principiis* / Περὶ Ἀρχῶν, II, 2, 2, in Origenes Werke, Fünfter band, von Paul Koestchau, Preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1913, p. 112.

[6] Ibid., p. 95-97.

Por otra parte, entre los iniciados del siglo XVIII, Joseph de Maistre (1753-1821), que pasó de una masonería desprovista de contenido doctrinal al Régimen Escocés Rectificado en Chambéry, Saboya, descubrió la enseñanza de este sistema recién constituido en Lyon en 1778 en el "Convento de las Galias", y percibió, con innegable finura analítica, dado que era lector asiduo de autores antiguos, entre ellos Platón, a quien admiraba, así como de los neoplatónicos, que las tesis sostenidas por los "iniciados de Lyon" estaban claramente relacionadas con el pensamiento de Orígenes, lo que expresó en su célebre obra *Veladas de San Petersburgo* de la siguiente manera:

> "*Esta doctrina es una mezcla de platonismo, origenismo y filosofía hermética, sobre una base cristiana*."[7]

III – Orígenes es una fuente teórica directa en el pensamiento de Martines de Pasqually.

"El origenismo", como se le llamó en el siglo XVIII, cuyas posiciones Maistre conocía perfectamente por haber leído y estudiado largamente las *Obras de Orígenes*[8], profesaba tesis que se encuentran también en Martines, ya que, para éste, la Creación no es un don de amor del Creador, sino la consecuencia de una sanción, según las declaraciones formales contenidas en el *Tratado de la Reintegración de los Seres*, del que los siguientes son los principales pasajes más significativos:

> "*Cuando estos primeros espíritus concibieron pensamientos criminales, el Creador aplicó la ley sobre su inmutabilidad, creando este universo físico de apariencia material para que fuera el lugar fijado donde estos espíritus perversos actuaran y ejercieran en privación toda su malicia.*" (Tratado, § 6).

> "*La emanación de este círculo [menor cuaternario] no habría tenido lugar sin la prevaricación de los demonios; sin esta prevaricación, no habría habido creación material temporal, terrestre ni celeste; no habiendo tenido lugar ni la una ni la otra, no hubiera habido inmensidad supraceleste; toda acción de emanación espiritual sería hecha en la inmensidad divina, al igual que toda especie de creación de poder para los espíritus emanados en esta misma inmensidad. Considera pues lo que ha ocasionado la prevaricación de los espíritus malvados; reflexiona sobre esta creación universal, reflexiona sobre tu emanación. Aprenderás a conocer la necesidad de toda cosa creada, y la de todo ser emanado y emancipado.*" (Tratado, § 224).

---

[7] J. de Maistre, *Las Veladas de San Petersburgo, o diálogos sobre el gobierno temporal de la Providencia*, Onzième Entretien, Guy Trédaniel, éditions de la Maisnie, vol. II, 1980.

[8] En *Esclarecimientos sobre los sacrificios* (1810), texto escrito más o menos en la misma época que *Las Veladas de San Petersburgo*, Maistre hace numerosas referencias a Orígenes, citando extensamente su obra principal, el tratado *De Principiis*, así como sus *Homilías y Comentarios*, en particular el Comentario al Evangelio de Juan, dando como referencia la edición completa de las Obras de Orígenes realizada en el siglo XVIII. Para un estudio de los vínculos y correspondencias que pueden establecerse entre el pensamiento de Orígenes y las tesis de Martines de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin y Jean-Baptiste Willermoz, véase: J-M Vivenza, *La doctrine de la réintégration des êtres*, La Pierre Philosophale, 2012.

> "*Deben entender que la materia primera fue concebida por el espíritu bueno para contener y someter al espíritu malo en un estado de privación y que verdaderamente esta materia primera, concebida y dada a luz por el espíritu y no emanada de él, había sido engendrada para estar a la sola disposición de los demonios*." (Tratado, § 274).

Orígenes, por su parte, tradujo así lo que sostiene Martines:

> "*Las almas, a causa de la excesiva decadencia de su inteligencia, fueron encerradas en cuerpos densos y compactos: fue para ellas, para quienes esto era ya necesario, para lo que se creó este mundo visible*."[9]

Es evidente, pues, que estamos en presencia de una fuente teórica directa para Martines, dado que Orígenes fue un punto de referencia para el dualismo medieval, hasta el punto de que el catarismo ha sido considerado como un "origenismo tardío"[10], que podría haber encontrado esta idea del universo físico creado por "necesidad" en autores imbuidos de tesis origenistas, ya sea en los escritos que circulaban en el entorno de la Cábala, judía o cristiana, o en el propio Orígenes, cuyas obras completas se publicaron en el siglo XVIII[11], sabiendo que para los gnósticos y neoplatónicos, como declaran Orígenes y Martines, negando que la creación fuese un don o el efecto de la pura Caridad de Dios, esta creación se produjo como resultado de un acontecimiento trágico, totalmente imprevisto, que se originó en la región celeste y que obligó a Dios, podría decirse que a su pesar, contra su voluntad por estar "obligado" y "forzado" a tener que crear el mundo para que sirviera de prisión y de lugar de exilio, a fin de contener la expansión del mal que amenazaba con extenderse en la inmensidad divina. Así traduce Martines la prevaricación de Adán:

> "*Sabemos que, sin esta libertad, Adán no hubiera podido prevaricar, y su prevaricación ha operado un cambio tan considerable que el Creador se ha visto forzado a cambiar la operación de la creación general y particular. Por creación general debemos entender la tierra, y por creación particular todos los menores que habitan tanto en el cuerpo*

---

[9] Orígenes, op.cit., p. 273. «*Et his animabus quae ob nimios defectus mentis suae crassioribus istis et solidioiribus indiguere corporibus, et propter eos, quibus hoc erat neeessarinm, mundus iste visibilis institutus est*.»

[10] Jean Duvernoy (1917-2010), uno de los primeros, en su documentado estudio sobre el fenómeno cátaro ("*La religion des cathares*", Éditions E. Privat, 1976) -que continuaba la tesis de Hans Rudolf Söderberg (1913-1988): "*La religion des cathares: étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge*", Uppsala (Suecia), Almqvist y Wiksell, 1949-, subrayó hasta qué punto los partidarios del dualismo medieval eran deudores de las ideas de Orígenes. Marcel Dando, sobre este tema del vínculo entre catarismo y origenismo, publicó también un estudio en tres partes "*De Orígenes a los cátaros*", en los Cahiers d'Études Cathares, Bulletin de la Société du souvenir et des études cathares.

[11] Después de que Erasmo († 1536) tomara la iniciativa en Basilea, el padre benedictino Charles de la Rue († 1739) emprendió en Francia una edición completa de Orígenes, continuada por Dom Charles-Vincent de la Rue (1707-1762), su sobrino, que dio a conocer en París, en 1759, el último volumen anotado de *Origeniana*. Esta edición tuvo un importante eco entre eruditos, investigadores y teólogos, y no es en absoluto imposible que Martines accediera a esta edición, inspirándose en ella para varias de sus referencias doctrinales (*Œuvres complètes en 4. vol. avec notes de l'édition des Origeniana* de Pierre-Daniel Huet, 1668, *Commentaires grecs et latins d'Origène sur le Nouveau Testament*, cf. Manuscrits de la Bibliothèque de Lyon, 1812).

> *terrestre como en el celeste. Sí, es esta prevaricación, que no puedes ignorar, aunque aún no comprendas plenamente su naturaleza, la que obligó al Creador a dictar leyes divinas en toda su creación*." (Tratado, § 42).

La creación del mundo visible que resulta "necesaria" para encerrar a las almas caídas en cuerpos de materia, es el punto que más acerca el pensamiento de Orígenes a las tesis platónicas y gnósticas, lo que permite también vincular claramente a Martines de Pasqually con esta fuente, como señaló acertadamente Charles-Émile Freppel (1827-1891) en su estudio sobre el pensamiento de los apologistas cristianos de los primeros siglos:

> "*Lo que Platón había llamado la pérdida de las alas, en su gracioso lenguaje, equivale en Orígenes a una pérdida de calor o a un enfriamiento; pero, en el fondo, la idea es la misma por ambas partes. Mientras estas inteligencias, que más tarde se convirtieron en almas humanas, conservaron en su interior el fuego divino, tuvieron una envoltura fina, sutil, etérea; con su caída, esta vestimenta se hizo más densa, dando paso a un cuerpo carnal y grosero. A partir de entonces, fue necesario un nuevo mundo que pudiera estar en armonía con estas almas encarnadas, y servir de escenario para su purificación: de ahí este universo visible que Dios creó para ellas. El mundo actual debe, pues, su origen a la caída de las almas: es el resultado de un movimiento de lo alto hacia lo bajo, de un descenso [...] Ahora bien, es indiscutible que esta teoría tiene un aire de parentesco con los sistemas gnósticos*..."[12]

IV - Orígenes sostiene, al igual que Martines de Paqually después de él, que antes de la Caída las "almas" subsistían en el seno del Principio, con el que eran una misma "sustancia".

Pero más allá de la cuestión de la creación por "necesidad", todos los grandes temas martinesianos estaban ya presentes en Orígenes: la emanación, la desobediencia de las sustancias espirituales que conduce a la creación "necesaria" del mundo material, la punición del confinamiento en cuerpos de carne, el destino del universo físico a su aniquilación al final de los tiempos, por lo que es fácil comprender que Joseph de Maistre pudiera afirmar, teniendo cuidado de evitar el error frecuente de confundir el origenismo con el maniqueísmo, ya que para Orígenes el mal no es en absoluto un "principio" coeterno con el "Bien", sino un no-ser, una no-sustancia que no posee ninguno de los criterios de independencia ontológica...":

> "*La [doctrina] de Orígenes no tiene nada en común con el maniqueísmo. Podemos ver que todavía hoy es la base de todas las iniciaciones modernas*."[13]

Así pues, la teoría de la "emanación" -que desempeña un papel decisivo en Martines de Pasqually, aunque fue constantemente condenada por los Padres de la Iglesia por considerar que esta tesis formaba parte del "panteísmo", al no respetar la distinción entre sustancia

---

[12] Mgr Freppel, *Origène*, Paris, Retaux-Bray, 1888, p. 400-401.
[13] Maistre, *Mélanges B*, in É. Dermenghem, *Le Correspondant*, 94ème Année, t. 287, n° 1432, 25 mayo 1922, p. 302.

creada y sustancia increada, y caer en el terreno de la confusión metafísica[14]-, se encuentra sin embargo en Orígenes, lo que representa un rasgo doctrinal sumamente original. Según él, la "emanación" designa un modo de generación reservado exclusivamente a los seres espirituales, indicando precisamente, por esta denominación particular, una auténtica identidad de "sustancia" entre Dios y los espíritus designados como "seres emanados", mientras que la "Creación", por lo que se refiere a su propio modo de producción, sólo se aplica al compuesto material, precisando su carácter "segundo", es decir, "necesario", contingente y distante con respecto al "Principio".

V – El papel determinante de la teoría de Orígenes sobre la emanación de las almas.

Orígenes defendió efectiva y positivamente la "consustancialidad" de todos los seres espirituales con Dios, algo que ha sido singularmente pasado por alto por el estamento eclesiástico. Podemos pues afirmar con razón que existe un verdadero parentesco entre el doctor cristiano de los primeros siglos y las tesis expresadas por Martines de Pasqually, ya que según el alejandrino cristiano, condiscípulo de Plotino (205-270) junto con Amonios Saccas, antes de la Caída, las naturalezas espirituales, es decir, las "almas", subsistían en el seno del Principio, con el que eran una misma "sustancia", lo que explica por qué, tras la "reintegración" de los seres espirituales en la unidad primitiva, volverán a constituir una misma sustancia con Dios. Orígenes, en apoyo de su idea de Adán como alma "emanada" creada a imagen y semejanza de Dios, procedente de la misma sustancia que Dios, invoca este pasaje del Eclesiastés:

> "*Lo que fue, eso será, y lo que se hizo, eso se hará; no hay nada nuevo bajo el sol. ¿Hay algo de que se pueda decir: Mira, esto es nuevo? Ya existía en los siglos que nos precedieron*." (Eclesiastés I, 9-10).

---

[14] San Ireneo, que fue el que más atención prestó al tema, dirigió la mayor parte de sus críticas contra las ideas gnósticas, denunciando las afirmaciones emanantistas de Saturnino, Basílides y Valentino; por citar sólo un ejemplo demostrativo, es interesante el siguiente extracto, que muestra a Basílides sosteniendo el engendramiento de los Ángeles por emanación: "*Según él [Basílides], del Padre no engendrado vino primero el Intelecto, luego del Intelecto el Logos, luego del Logos la Prudencia, luego de la Prudencia la Sabiduría y el Poder, luego del Poder y la Sabiduría las Virtudes, los Arcontes y los Ángeles a quienes él llama primeros y por quienes fue hecho el primer cielo. Luego, por emanación de éstos, otros Ángeles vinieron a la existencia e hicieron un segundo cielo similar al primero. Del mismo modo, otros Ángeles llegaron a existir por emanación de los anteriores, como réplicas de los que estaban por encima de ellos, e hicieron un tercer cielo. Luego, a partir de esta tercera serie de Ángeles, llegó a existir una cuarta por degradación, y así sucesivamente. De este modo, sostienen, llegaron a existir sucesivas series de Arcontes y Ángeles, y hasta 365 cielos. Y es por esta razón que hay el mismo número de días en el año, de acuerdo con el número de cielos. Los Ángeles que ocupan el cielo inferior, el que vemos, han hecho todo lo que hay en el mundo y se han repartido la tierra y las naciones que hay en ella*". (Cf. *Contre les hérésies*, 3ª Parte, "*Origine du valentinisme*", *I. Les ancêtres des valentiniens*).

La "emanación" y la "reintegración" de Orígenes son, pues, un proceso que devuelve a su estado original a todas las almas emanadas de Dios. Además, San Jerónimo († 420), que tradujo el Libro IV del *Peri Archôn*, confirmó sin ambigüedad la tesis de la emanación de Orígenes:

> *"Y añade al final del mismo volumen: "Todas las naturalezas racionales, es decir, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, los Ángeles, las Potestades, las Dominaciones y las demás Virtudes, el hombre mismo según la dignidad del alma, son de una misma sustancia". El título de naturaleza intelectual y racional, dice, es propio de Dios, de su Hijo unigénito, del Espíritu Santo; es propio de los Ángeles, de las Potestades, de todas las Virtudes; es propio del hombre interior, que fue creado a imagen y semejanza de Dios... De donde se concluye que Dios y estos seres son, en cierto modo (quodammodo), de una misma sustancia."*[15]

VI - Para Orígenes, las almas han sido "emanadas" incorpóreas por Dios, que es incorpóreo.

En consecuencia, esto es lo que Orígenes escribió en realidad, sosteniendo que las almas preexistían en un estado incorpóreo -lo que significa que eran espíritus inmateriales que emanaban de la sustancia inmaterial divina, tesis retomada casi palabra por palabra por Martines en su Tratado-, antes de ser precipitadas en cuerpos de carne como consecuencia de un enfriamiento de su fe, tras haberse cansado de su condición contemplativa:

> *"Todas las almas y todas las naturalezas racionales fueron hechas o creadas, ya sean santas o malvadas; todas son incorpóreas según su propia naturaleza, pero sin embargo fueron hechas por esa misma cosa incorpórea; ya que "todas las cosas fueron hechas por Dios por medio de Cristo", como enseña generalmente Juan en el Evangelio, diciendo: "En el principio era la palabra", etc."*[16]

El emperador Justiniano (482-565) describió claramente, y por supuesto condenó, lo que profesaban los discípulos de Orígenes:

> *"Las sustancias intelectuales estaban más allá de todo número y nombre, de modo que todos los seres racionales eran una unidad por la identidad de sustancia y energía y por el poder y por la unión con Dios Logos y por el conocimiento; y habiéndose tomado a sí mismos como de una saciedad de la caridad de Dios y de la contemplación divina, según la proporción de la inclinación de cada uno hacia lo peor, se revestían de cuerpos más*

---

[15] S. Jerónimo, Ep. CXXIV*, ad Avit*., 15.

[16] Orígenes, *De Princ*., 7, 1, K. «*Omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel creatae, sive sanctae illae sint, sive nequam; quae omnes secundum propriam naturam incorporeae sunt, sed et per lioc ipsum, quod incorporeae sunt, nihilominus factae sunt; quoniam quidem ''omnia a deo per Christum facta sunt'', sicut generaliter Iohannes docet in evangelio dicens: ''In principio erat verbum'', etc...*»

sutiles o más densos, y recibían nombres; de los cuales proceden las potencias celestes que sirven a Dios...[17]*"*

Esta tesis original, característica de las propuestas del doctor alejandrino, que algunos, sin embargo, pusieron en duda después de su muerte, presumiblemente porque temían que un doctor cristiano hubiera podido sostener una visión extremadamente próxima a las concepciones de la gnosis dualista, es confirmada explícitamente por San Agustín († 430) quien, abordando las siguientes cuestiones en su monumental obra titulada «La Ciudad de Dios»: «¿quién hizo el mundo?», «¿con qué medios?», «¿con qué fin?», escribió lo siguiente, que proporciona una perfecta certeza sobre la naturaleza de las proposiciones sostenidas por Orígenes acerca del motivo que decidió a Dios a crear este mundo:

«*Mucho más extraño es que incluso algunos, que con nosotros admiten un solo principio de todas las cosas (…) Dicen que las almas, que no son parte de Dios, sino hechas por Dios, pecaron apartándose del Creador; y que descendiendo por diversas etapas, según la diversidad de los pecados, desde los cielos a la tierra, merecieron diversos cuerpos como prisiones. Éste es el mundo y ésta la razón de su creación, no la creación de cosas buenas, sino la represión de los males. De esto se le acusa con razón a Orígenes. En los libros que él llama Περὶ ἀρχῶν, esto es,* Sobre los principios*, así piensa y así escribe.*»[18]

Además de San Agustín, el testimonio de Teófilo de Alejandría († 412) confirma también la presencia de esta ontología negativa en Orígenes, pues seducido inicialmente por sus posiciones, se convirtió en un decidido opositor a ella, y se pronunció contra la idea de un mundo creado por Dios bajo coacción para aprisionar en él a las almas pecadoras, expresándolo en estos términos:

«¿Por qué razonamiento, por qué cadena de argumentación, pudo Orígenes haber sido llevado a sustituir el significado literal de las Escrituras por las sombras de la alegoría y las imágenes vanas? ¿Qué profeta enseñó la opinión de que, a causa de la caída de las almas del cielo, Dios se vio obligado a modelar los cuerpos? ¿Cuál de aquellos que, según la expresión de San Lucas, «lo han visto y han sido ministros de la palabra de Dios», le ha enseñado, en virtud de una tradición doctrinal, que fue a causa de la negligencia, movilidad e incapacidad para mantenerse en un grado superior que manifiestan las criaturas razonables, que Dios se comprometió a crear la diversidad del mundo que está ante nuestros ojos, mientras que Moisés, explicando la creación, ni dijo ni dio a entender que, por alguna causa precedente, de los seres dotados de razón fueron sacados los seres sensuales, de los seres invisibles los visibles, de los seres mejores los peores, como Orígenes

[17] Cf. *Carta del rey Justiniano al Santo Concilio sobre Orígenes y los que piensan como él*, Mansi, IX, 536-537, (K., p. CXXI.

[18] S. Agustín, *La Cité de Dieu* (La Ciudad de Dios*)*, Libro XI, cap. XXIII, «*De l'erreur reprochée à la doctrine d'Origène*», traducción de Émile Saisset, en *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. XIII, texto compilado por Poujoulat y Raulx, L. Guérin & Cie, 1864, p. 238.

enseña muy claramente... Él dice, de hecho, que fue a causa de los pecados de las criaturas espirituales que el mundo comenzó a ser [...].»[19]

VII - La «emanación» de las almas, teoría que pasó de Martines de Pasqually al Régimen Escocés Rectificado de Jean-Baptiste Willermoz, es una tesis que procede de las corrientes neoplatónicas, de los gnósticos de los primeros siglos y de Orígenes.

Así, cuando Jean-Baptiste Willermoz explica la razón de la fragilidad espiritual potencial de los ángeles, por el mal uso que pueden hacer de su libertad -al igual que el hombre, cuya naturaleza comparten como «seres emanados»-, retoma, siguiendo a Martines de Pasqually, una teoría con un origen fácilmente identificable en la historia de las ideas, procedente de las tesis de los neoplatónicos que la defendían, de los pensadores gnósticos de los primeros siglos y, sobre todo, de Orígenes:

"Al haber emanado Dios de su centro divino innumerables multitudes de seres espirituales, estos seres fueron dotados por su emanación de las tres facultades de pensamiento e intención, de voluntad y de acción espiritual, que obtuvieron con la existencia en su principio generador. Están necesariamente dotados de estas tres poderosas facultades, para que mediante su cooperación puedan rendir libremente un homenaje que, debido a esta libertad, sea a la vez más agradable al Creador y asegure su propia felicidad. Con la emanación que les da fuera del centro divino una existencia individual, eternamente distinta e indestructible, reciben al mismo tiempo leyes, preceptos y mandatos divinos que se relacionan con sus tres facultades espirituales, y es por la libre observancia de estas leyes, preceptos y mandatos que pueden rendir a su Creador el culto puro de su amor, en toda la intensidad de su acción espiritual, y permanecer eternamente unidos a Él, si le son fieles; así como también pueden llegar a ser culpables, y eternamente infelices, si se apartan de ellas, o si no reparan sus faltas mediante un arrepentimiento sincero, como le sucedió a Lucifer, que se tornó rebelde, a los ángeles a quienes arrastró a la rebelión, y después al hombre, a quien tentó, sedujo y doblegó. Así, esta libertad que es el principio de la felicidad individual de los seres espirituales, así como de las inteligencias humanas, y que al mismo tiempo puede volverse tan fatal para ellos por el abuso que pueden hacer de ella, es realmente una debilidad espiritual en todos los seres emanados, una debilidad que caracteriza esencialmente y para siempre su inferioridad y su dependencia absoluta del Creador."[20]

---

[19] Teófilo de Alejandría, *Lettre pascale de W2*, 10, in *Lettres de S. Jérôme* (Correspondencia con san Jerónimo), cp. XCVIII.

[20] J.-B. Willermoz, *6º Cuaderno*, «*Sobre el libre albedrío de todos los seres espirituales emanados y de las inteligencias humanas, y sobre la gran e importante diferencia entre su estado de emanación y su estado de emancipación*», op. cit.

VIII - Según el maniqueísmo, el alma del hombre posee una naturaleza y una sustancia idénticas a las de Dios.

Lo notable es que la tesis de la emanación es una especie de signo distintivo, un «fundamento» común a todas las corrientes filosóficas y metafísicas dualistas que se desarrollaron en la época de la aparición del cristianismo en el escenario de la historia, que tiene un origen fácilmente identificable, cuyas huellas son perfectamente conocidas por los historiadores. Henri-Charles Puech (1902-1986), por ejemplo, que prestó gran atención a las teorías dualistas y las convirtió en objeto de gran parte de sus investigaciones, ha mostrado cómo el concepto de emanación está decisivamente presente en el maniqueísmo:

> «*En el maniqueísmo, las almas humanas son partes o parcelas del Alma universal (es decir, el alma misma de Dios), engullidas en las Tinieblas tras la derrota del Hombre Primordial y con el Hombre Primordial mismo. Esto es el alma, el «yo» de Dios; es* de substantia dei, id ipsum existens quod deus est [de la sustancia de Dios, la existencia misma que Dios es] *(Agustín, Contra Fausto, XI, 3), una «proyección» o «emanación» de la sustancia divina, una «parte» de Dios [...] una «porción» o «parcela» de la Luz. El Hombre Primordial es una «emanación consustancial a su fuente» (Juan el Ortodoxo, Discusión con un maniqueo, PG, XCVI, 1321 A/B) [...] En consecuencia, cada una de las almas humanas es, a su vez, una partícula del alma fragmentada del Hombre Primordial y, como tal, también una parte de la Luz o de Dios. Las almas particulares son «porciones» y «miembros» de Dios o partes del alma universal. Bien podría decirse que el alma procede de la propia sustancia divina (Jerónimo, C. Joh. Hierosol., 17 y 21), que tiene una naturaleza y sustancia idénticas a las de Dios (Agustín,* C. mendacium*, V, 8-9) o -y los textos son formales en este caso- que es «consustancial» con Dios (*Acta Archelai*, XXXVI, 8)*.»[21]

[21] H. C. Puech, *Le Manichéisme, Son fondateur, Sa doctrine*, Musée Guimet, Bibliothèque de diffusion, tome LVI. París, Civilisations du Sud. S.A.E. P., 1949, p. 154. Además de esta aclaración sobre la teoría de la emanación, si en un intento de despejar las posiciones de Martines y Willermoz de la acusación de heterodoxia, se invoca el hecho de que es efectivamente el Creador quien dio el orden de constitución del mundo a los espíritus, es exactamente lo mismo en el maniqueísmo, donde el «Buen Principio» está en el origen de la decisión de crear el mundo, creación que se efectúa mediante el uso de la materia cuya finalidad es refrenar a los espíritus rebeldes: «*Hay, sin embargo, una diferencia en este punto entre el gnosticismo clásico y el maniqueísmo: Mientras que en el gnosticismo el mundo es obra de un Dios inferior o maligno, el «Demiurgo» maniqueo es un poder que emana del mundo luminoso, y la organización del universo está en manos de entidades superiores y buenas que convierten el cosmos en una vasta máquina defensiva destinada a limitar en lo posible los daños causados por la irrupción del Mal, a prevenir futuros ataques de las Tinieblas y a permitir la liberación progresiva, y por tanto la salvación, de las parcelas de Luz engullidas tras la catástrofe inicial. En este sentido, el maniqueísmo permanece fiel a una de las inspiraciones fundamentales del mazdeísmo […].*» (Cf. Shkandgumànîk vichûr, IV, 73-80, VII, 14-25, y, sobre todo, VIII, 50-53, traducción de Menasce: «*Hay que saber, además, que el motivo y la causa de sus acciones (sc. del "Creador sabio, omnisciente y todopoderoso") son únicamente repeler e impedir el daño que proviene del Adversario y del Destructor, que es, necesariamente, externo, y que éste es el motivo y la causa propios de la creación. También debemos saber que este sabio Creador tiene una buena voluntad, que su voluntad es constantemente buena*.» (Ibid., p. 153).

Sería por oposición a este origen maniqueo y gnóstico de la teoría de la «emanación» como los Padres de la Iglesia formularon un rechazo crítico de la idea de una identidad de sustancia entre el alma y Dios, Influida por el neoplatonismo y enseñada en Alejandría, que desempeñó un papel tan decisivo en la formación de Orígenes adhiriéndose a esta concepción, e intentando que fuese aceptada en los primeros tiempos del cristianismo primitivo, hasta que el segundo Concilio de Constantinopla, en el siglo VI, censuró su visión metafísica con anatemas.

IX - La concepción metafísica del *Tratado sobre la reintegración de los seres* solo encuentra su razón de ser en la ruptura original en el seno de la inmensidad divina.

Si continuamos examinando los temas comunes entre Orígenes y Martines, se desprende fácilmente de la lectura que el episodio de la "revuelta de los ángeles" ocupa un lugar absolutamente determinante y central en el *Tratado sobre la reintegración de los seres*, porque, según esta visión, sin este trágico acontecimiento que trastornó radicalmente el orden divino, todo se habría conservado en su primer estado de armonía sin cambiar nunca nada en lo que era la vida, perfectamente regulada y establecida para siempre, dentro de la inmensidad divina, lo que Martines resume en una frase muy significativa, y que podemos considerar con razón que preside toda la ontología interna de la doctrina de la reintegración:

> *"Sí, Israel, te lo repito, sin la prevaricación del hombre, los espíritus divinos sólo habrían estado sujetos a lo temporal de una manera, y si los primeros espíritus no lo hubiesen hecho, no lo estarían en absoluto. Sin esta primera prevaricación, ningún cambio hubiera sobrevenido a la creación espiritual, y no habría habido ninguna emancipación de espíritus fuera de la inmensidad, no habría habido ninguna creación de límite divino, ya sea supraceleste, celeste o terrestre, ni ningún espíritu enviado para accionar en las diferentes partes de la creación. No puedes dudar sobre todo esto, pues los espíritus menores ternarios no habrían jamás dejado el lugar que ocupaban en la inmensidad divina para operar la formación de un universo material. Por consecuencia, Israel, los menores hombres no hubieran sido jamás poseedores de este lugar y no habrían sido emanados de su primera morada, o si acaso le hubiera complacido al Creador emanarlos de su seno, no habrían recibido jamás todas las acciones y facultades poderosas de las que estaban revestidos preferentemente a todo otro ser espiritual divino emanado antes que ellos."* (Tratado, § 237).

En consecuencia, podemos ver fácilmente cómo la concepción cosmológica y metafísica del *Tratado sobre la reintegración de los seres* encuentra su razón de ser y recibe su explicación sólo a partir de y sólo en función de este acontecimiento de ruptura original en el seno de la inmensidad divina, acontecimiento que juega un papel absolutamente fundamental, ya que fue a causa de la caída de los ángeles que el "mal" hizo su aparición, pasando repentinamente de la nada a la realidad, del no-ser al ser, aparición de lo negativo en la región celeste que lo ignoraba y estaba enteramente preservada de él, representando este hecho el elemento nodal a partir del cual se desarrollan y articulan en su coherencia las tesis de la doctrina iniciática.

X - El mal apareció antes de que el Eterno decidiera crear el mundo.

La aparición del mal -y éste es un punto de extrema originalidad que acerca efectivamente la enseñanza martinesiana a las diversas expresiones de la gnosis dualista, y en particular a las tesis de Orígenes[22]- se sitúa antes de la decisión del Eterno de crear el mundo. Esto es de una importancia considerable y nada trivial desde el punto de vista metafísico, ya que, en el contexto de esta visión, fue la revuelta angélica la que obligó a Dios a dar vida al universo físico, dando la orden de su construcción a los ángeles que le permanecieron fieles. Esto sitúa el mal en el origen mismo de la decisión de crear el mundo material, lo que constituye una inversión completa de la cronología de los acontecimientos en relación con el discurso de la Sagrada Escritura en el primer capítulo del Génesis, y además, y esto va muy lejos en sus consecuencias teológicas, una concepción que niega la libre caridad del acto creador, ya que este acto está marcado, y marcado por un carácter indiscutible de «necesidad» forzada, surgida no de una intención inicial, sino de una segunda respuesta consecutiva a un acontecimiento anterior.

Así, según la concepción martinesiana a la que más tarde se adhirió Jean-Baptiste Willermoz y que el Régimen Rectificado ha mantenido en sus enseñanzas desde entonces, se produce un cambio profundo, que fácilmente podría considerarse radical, en la percepción de la naturaleza del mundo creado, teniendo en cuenta que, según esta visión, fue tras la traición de los espíritus demoníacos cuando se tomó la decisión de construir el universo material para que sirviera de lugar de exilio y «prisión» a los espíritus rebeldes. Esto da un carácter muy peculiar, por no decir más, a una tesis que difiere muy claramente del relato bíblico y de las concepciones definidas por los Padres de la Iglesia, concepciones oficialmente establecidas en los diversos concilios por teólogos que, sobre este punto de extrema importancia teológica, insistieron todos en la completa libertad de Dios en su voluntad de crear, subrayando que esta voluntad era absolutamente libre y formaba parte de un don de amor gratuito totalmente desprovisto de «necesidad»[23].

[22] Paul Koetschau (1857-1939), que se dedicó a la crítica textual y a la historia de la transmisión de los escritos patrísticos, en particular los de Orígenes, logró, gracias a sus profundas investigaciones, reconstruir los pasajes censurados por Ruffin de Aquilea († c. 411), que aparecían en la versión original del «*De Principiis (Peri Archôn)*» de Orígenes, obra, como ya hemos señalado, que apoyaba proposiciones encontradas en Martines sobre la caída de los ángeles: «*Antes de la creación del mundo, todas las sustancias intelectuales eran puras - demonios, almas y ángeles; servían a Dios y observaban sus mandamientos. Pero el demonio, que tenía su propia autonomía, quiso oponerse a Dios; y Dios lo rechazó; todas las demás potencias se alejaron con él; unas pecaron mucho, y se convirtieron en demonios; otras pecaron menos, y se convirtieron en ángeles; otras aún menos, en arcángeles; y así cada una recibió una condición proporcionada a su propio pecado. Quedaban las almas que no habían pecado lo suficiente para convertirse en demonios, ni lo suficiente para convertirse en ángeles. Por lo tanto, Dios hizo presente al mundo y ató el alma al cuerpo para su castigo [...]. Es evidente que existe una preexistencia de pecados para las almas, pecados según los cuales cada alma recibe lo que es justo. Son enviadas lejos de Dios para su castigo, para recibir aquí abajo un primer juicio [...] el alma está atada, encadenada en el cuerpo*.» (Orígenes, *De Principiis* / Περὶ Ἀρχῶν, Preußischen Akademie der Wissenschaften, op. cit, pp. 95-97).

[23] «*Ahora bien, no conviene decir que Dios, que está por encima de todas las cosas, que es libre y dueño de sus actos, hubiera sido esclavo de la necesidad, de tal manera que hubiera permitido ciertas cosas contra su voluntad: de lo contrario, la necesidad se convertiría en algo más grande y soberano que Dios, ya que lo que tiene más poder*

*

Lo que sigue siendo extremadamente sorprendente, por no decir más, en lo que se refiere a la historia contemporánea de las investigaciones y progresos en la comprensión de las tesis propias del esoterismo occidental, y en particular de las concepciones propias de Martines de Pasqually, es que esta idea de creación forzada, que sin embargo es casi central en la visión martinesiana, haya sido simplemente pasada por alto en silencio. Tanto es así que cuando se señaló por primera vez esta dificultad problemática -primero en 2006, cuando se publicó un estudio sobre el pensamiento de los «*maestros fundadores*»[24], y luego sobre todo en 2012, cuando se publicó la obra titulada «*La doctrina de la reintegración de los seres: Martines de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin y Jean-Baptiste Willermoz a la luz del pensamiento de Orígenes*»[25], algunos, sorprendidos y sin duda frustrados en su convicción de que existía una perfecta «armonía» entre la Franc-masonería cristiana y la enseñanza de la Iglesia, llegaron a negar, contra la realidad objetiva, que esta «necesidad» fuera efectivamente un factor determinante de la doctrina martinesiana, antes de considerar, por la imposibilidad de rechazar lo evidente, que formaba parte de una herejía gnóstica y que, por lo tanto, debía ser corregida y modificada, o incluso pura y simplemente suprimida, en particular de las instrucciones secretas del Régimen Escocés Rectificado.

Este aspecto del tema, lejos de ser anecdótico, nos permite medir la importancia, y sobre todo percibir el asunto fundamental de estas cuestiones teóricas en cuanto a la naturaleza real de las enseñanzas de las sociedades iniciáticas, y más concretamente las procedentes de la herencia doctrinal de Martines de Pasqually.

Conclusión: la caída de los ángeles es el origen de la existencia del mal, la fuente de la ontología negativa de Martines.

Sea como fuere, podemos medir claramente las inmensas consecuencias de la revuelta angélica en el pensamiento de Orígenes y Martines de Pasqually, ya que fue a partir de este acontecimiento, según ellos, que se tomó la decisión de crear el universo físico como un lugar de exilio destinado a confinar a los espíritus prevaricadores, lo que explica las despreciables

prevalece sobre todo. Debería haber eliminado las causas de la necesidad desde el principio, en lugar de atraparse a sí mismo en la necesidad permitiendo algo que no estaba bien que permitiera. De hecho, habría sido mucho mejor, mucho más lógico, mucho más digno de Dios eliminar el principio mismo de tal necesidad desde el principio, en lugar de intentar después, como si estuviera arrepentido, poner fin a la inmensa «fructificación» resultante de esta necesidad. Si el Padre de todas las cosas es esclavo de la necesidad, también cae bajo el dominio del destino, sometido a pesar suyo a los acontecimientos e incapaz de hacer nada contra la necesidad y el destino...». (S. Ireneo, Adv. Ilaer., II, v, 4, PG, VII, i, 723).

[24] Cf. J-M Vivenza, *Le Martinisme, l'enseignement secret des Maîtres*, Le Mercure Dauphinois, 2006. Editado en español: *Las enseñanzas secretas del Martinismo*, Ed. Manakel, Madrid, 2010.

[25] Cf. J-M Vivenza, *La doctrine de la réintégration des êtres*, La Pierre Philosophale, 2012, (2ª edición 2013). La casi totalidad del contenido fue traducida e incluida en la obra en español «*De la reintegración de materia y de los cuerpos gloriosos*», GEIMME, Ed. Manakel, Madrid, 2013.

consideraciones con respecto a la materia en el Régimen Escocés Rectificado, donde a su entrada en la vía masónica el candidato escucha estas palabras:

> *«[...] cultiva tu alma inmortal y perfeccionable, y hazla susceptible de ser unida al origen puro del bien, entonces será liberada de los groseros vapores de la materia.»*[26]

Por eso es importante examinar las fuentes primitivas del mito de la caída de los ángeles, en particular las fuentes babilónicas y asirias, que hacen de este episodio, que adquirió una importancia extraordinaria a lo largo de los siglos, el fruto de una reformulación tardía por parte de los escritos apócrifos judíos, que tuvo un éxito inmenso porque respondía a un sinfín de preguntas insolubles, en particular las relativas a la presencia masiva del «mal» en un mundo teóricamente creado por un Dios, en principio bueno y todopoderoso, cuya aparente aceptación de lo negativo es tan dominante que nada puede explicarla cuando examinamos la dialéctica interna que recorre todos los niveles de la realidad terrestre.

De este modo, esta cuestión, en forma de enigma constante que ha atravesado los siglos y que, en cada generación, ha dado lugar a infinitas reflexiones y especulaciones que han sido fuente de prácticamente todas las tesis filosóficas conocidas desde la noche de los tiempos, encontró, con el mito de la rebelión de los ángeles, una respuesta capaz de proporcionar explicaciones, si no coherentes, sí al menos aceptables, sobre la existencia del mal.

Sin embargo, si la rebelión de los ángeles puede aprovechar las referencias escriturales y patrísticas, incluida la literatura apócrifa que puede responder al enigma de la presencia del mal[27] -la idea es, por ejemplo, formalmente evocada en el Nuevo Testamento, en particular en la segunda epístola de Pedro: «*Porque si Dios no perdonó a los ángeles cuando pecaron, sino que los arrojó al infierno y los entregó a fosos de tinieblas, reservados para juicio…*» (2 Pedro II, 4), así como en la epístola de Judas: «*Y a los ángeles que no guardaron su dignidad, sino que abandonaron su propia morada, los ha guardado bajo oscuridad, en prisiones eternas, para el juicio del gran día*…» (Judas, 6)-, es muy diferente de la tesis origeniana retomada por Martines de Pasqually que sostiene que la rebelión de los ángeles «forzó» y obligó «al Creador» a establecer las leyes de su inmutabilidad «*ordenando a los espíritus ternarios construir el mundo material para que sirviera de "prisión" a los espíritus rebeldes*», en el contexto cosmológico se trata de una concepción totalmente original, sólo apoyada por Orígenes entre los autores

---

[26] *Regla masónica, al uso de las logias reunidas y rectificadas*, adoptada en el Convento de Wilhelmsbad, impresa en 1782, B.M.L. Ms 5458-04b, Art. II, § I, «*Inmortalidad del alma*».

[27] La hipótesis de la caída de los ángeles fue considerada por los comentaristas de la Escritura como posiblemente presente en el enigmático pasaje del sexto capítulo del Génesis, en el que se dice que los "*bené 'èlohim*" (hijos de Dios) fueron seducidos por las "hijas de los hombres" y las tomaron por esposas, optando algunos autores, en su análisis de estas extrañas líneas, por una evocación de la corrupción de los ángeles: «*Y aconteció que cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra, y les nacieron hijas, los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran hermosas, y tomaron para sí mujeres de entre todas las que les gustaban. Entonces el Señor dijo: No contenderá mi Espíritu para siempre con el hombre, porque ciertamente él es carne. Serán, pues, sus días ciento veinte años. Y había gigantes en la tierra en aquellos días, y también después, cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres y ellas les dieron a luz hijos. Estos son los héroes de la antigüedad, hombres de renombre*.» (Génesis VI, 1-4).

cristianos de los primeros siglos, que otorga al «mal» un papel absolutamente decisivo en el acto creador, llevándonos a ver lo que subsiste en el ser en este mundo como puesto y determinado por una «ley de inmutabilidad» -seres vivos y cosas inanimadas-, como puesto y determinado por una ontología estampada, en principio, con el sello de lo negativo, de modo que por lógica la «reintegración universal», en la que consistirá la aniquilación de la materia y el retorno al Principio original de todo el compuesto material, puesto que el mundo creado y los cuerpos que contiene proceden de una decisión posterior a una tragedia, corresponderá en última instancia, al final de los tiempos, en la consumación de los siglos, a una verdadera y auténtica liberación.

Por consiguiente, esta ontología negativa, de origen claramente origeniano, situando el principio de "necesidad" en el origen de lo que obligó a Dios a decidir la creación del mundo material, Martines de Pasqually, como fiel seguidor de Orígenes, cuyo pensamiento puede considerarse que reformuló con gran originalidad en el siglo XVIII, resumió esta tesis, bajo la forma de una frase fundamental de la doctrina de la reintegración, que conviene, para concluir, citar una vez más, por ser tan característica de la visión metafísica compartida por el maestro de la escuela alejandrina y el fundador de la Orden de los Élus Cohen:

> "*Sin esta primera prevaricación [...] los espíritus menores ternarios no habrían jamás dejado el lugar que ocupaban en la inmensidad divina para operar la formación de un universo material*." (Tratado, § 237).

Referencias bibliográficas

Irénée de Lyon, (s.) *Contre les hérésies, dénonciation et réfutation de la prétendue gnose au nom menteur*, Cerf, 1991.

Le Forestier, R., *La Franc-maçonnerie occultiste au XVIIIe siècle & l'Ordre des Elus Coëns*, La Table d'Emeraude, 1987.

Maistre, J. (de), *Œuvres*, Robert Laffont, 2007.

Martines de Pasqually, *Traité de la réintégration des êtres créés dans leurs primitives propriétés, vertus et puissances spirituelles divines*, version originale éditée pour la première fois, en regard de la version publiée en 1899, par Robert Amadou, Robert Dumas Éditeur, 1974.

Traité sur la réintégration des êtres dans leur première propriété, vertu et puissance spirituelle divine, première édition authentique d'après le manuscrit de Louis-Claude de Saint-Martin, établie et présentée par Robert Amadou, Collection Martiniste, Diffusion rosicrucienne, 1995.

Manuscrit d'Alger, [*Livre vert des Elus Coëns*], B.N.F., Paris, FM 4 1282.

Origène, *Origenes Werke,* (Περὶ Ἀρχῶν) *Fünfer Band : De Principiis*, GCS 22, trad. P. Koetschau, Herausgegeben im Auftrag der Kirchenväter-Commission der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, 1913.

Traité des Principes, par H. Crouzel et M. Simonetti, coll. Sources chrétiennes, Ed. du Cerf, t., I, II, III & IV, 1978.

Homélies sur la Genèse, Introduction par Henri de Lubac, s.j. et Louis Doutreleau, s.j., traduction et notes par Louis Doutreleau, s.j., Cerf, coll. "Sources chrétiennes", 2003.

Rijnberk, G., (van), Un *thaumaturge au XVIIIe siècle, Martinez de Pasqually, sa vie, son œuvre, son ordre*, Alcan, 1935.

Saint-Martin, L.-C., (de), *Tableau naturel des rapports qui unissent Dieu, l'Homme et l'univers*, 1782.

Vivenza, J.-M., *Le Martinisme, l'enseignement secret des Maîtres*, Le Mercure Dauphinois, 2006. traduction espagnole : Editorial Manakel – Colección Martinista, 2010.

Les Élus coëns et le Régime Écossais Rectifié, Le Mercure Dauphinois, 2010.

La doctrine de la réintégration des êtres, La Pierre Philosophale, 2012.

Martines de Pasqually et Jean-Baptiste Willermoz, Le Mercure Dauphinois, 2020.

La doctrine initiatique du Régime Écossais Rectifié, Éditions Dervy, 2022.

Le christianisme transcendant du Régime Écossais Rectifié, Éditions Dervy, 2024.

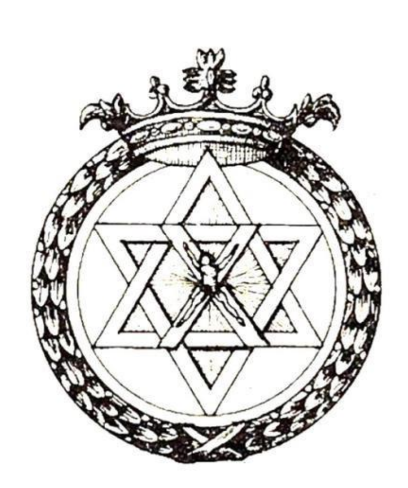
Willermoz, J-B., *Les leçons de Lyon aux Élus Coëns, un cours de Martinisme au XVIIIe siècle*, Dervy, 1999.

Titres généraux et particuliers des six Cahiers, B.M. de Lyon, Ms. 5.475, pièce 4.
Résumé général de la doctrine, B.M. de Lyon, Ms. 5.475, pièce 5.

Les « *Cahiers D* », assemblés en 1818, Renaissance Traditionnelle, n°80, octobre 1989.

L'Homme-Dieu, Traité des deux natures, B.M. de Lyon, Ms. 5950-4,

DIÁLOGOS CON JEAN-MARC VIVENZA
(Sobre "La inmortalidad del alma")



**«Justicia divina» y «Misericordia» del Eterno
para con Adán y su posteridad en el transcurso de los tiempos,
según la enseñanza de Martinés de Pasqually**

**Aclaraciones complementarias a:
«La inmortalidad del alma, su "emanación" y su "reintegración" según el Régimen Escocés Rectificado»[28]**

*«Sin esta primera prevaricación,
no se hubiese producido ningún cambio
en la creación espiritual...»*
Tratado, § 237

***1ª Pregunta**: «[...] Usted defiende que Martínez de Pasqually jamás evocó la Creación material como un acto de Amor de Dios para con su criatura, sino, más bien, como un lugar de castigo y de privación, habida cuenta de la prevaricación. Usted opone esta visión a la de la Iglesia, que ve en la Creación un acto de amor de Dios. Pero, y ahí está mi pregunta, ¿acaso no es posible deducir o suponer en Martínez de Pasqually, que la Misericordia divina en la aplicación del castigo es en sí mismo un acto de amor?»*

Respuesta: Conviene imperativamente resituar los acontecimientos que transcurrieron en la inmensidad celeste en el contexto de la cronología de los hechos, si queremos entender la situación real en la cual se encuentran hoy las criaturas, y, sobre todo, si deseamos tener una visión verdadera sobre el estatuto ontológico de la Creación material, y de la razón que llevó después al Eterno a enviar a su Hijo, el Divino Reparador, para liberar las almas de las consecuencias de la prevaricación adámica.

[28] Las preguntas fueron formuladas por el H. Yelen Artífice S.I.

En primer lugar, y este primer punto es absolutamente esencial para una justa percepción de las cosas según la doctrina de Martines de Pasqually - si, por supuesto, queremos permanecer fiel a ella, lo cual es un pre-requisito indispensable para ser miembro, bien del Régimen Escocés Rectificado, o bien para ser discípulo de Louis-Claude de Saint-Martin, salvo que se rechace las tesis presentes en estas dos corrientes espirituales principales con el pretexto de su contradicción con la enseñanza de la Iglesia institucional, y se ponga uno mismo pues, objetivamente y de facto, fuera del marco iniciático, poniendo su creencia en los límites estrechos de la enseñanza eclesial -, la irrupción del mal durante la rebeldía de los espíritus prevaricadores fue tal trastorno en el orden divino, que Dios fue obligado a actuar contra su voluntad, ordenando la creación del mundo material, es decir, «el universo físico», cuya creación surgió en respuesta a la aparición del mal.

Conviene, ante todo, no subestimar este punto. De lo contrario, el riesgo es mayor, y lo fue por la inmensa mayoría de aquellos que, viendo en el Régimen Escocés Rectificado y el Saint-Martinismo sólo expresiones particulares de una sensibilidad cristiana en «perfecta armonía» con la enseñanza de los Padres de la Iglesia, no se dieron cuenta que Martines, Saint-Martin y Willermoz, defendían una tesis completamente singular que no se insertaba en la continuidad de lo que la Iglesia afirma al considerar que la Creación fue motivada por el amor, sino que se originó de una «obligación» que contrariaba el primitivo plan divino, plan que jamás hubiera sido cambiado ni modificado si las cosas hubiesen permanecido en su estado original, es decir, sin la aparición totalmente imprevista del «mal».

En esto insiste claramente Martines de Pasqually:

> «*Sin esta primera prevaricación, ningún cambio hubiese ocurrido en la creación espiritual, no hubiese habido ninguna emancipación de espíritus fuera de la inmensidad, no hubiese habido ninguna creación de límite divino, tanto supraceleste, como celeste o terrestre, ni ningún espíritu enviado para actuar en las distintas partes de la creación*.»
>
> Tratado, § 237

Ahora bien, una Creación realizada por Dios bajo la obligación de un acontecimiento anterior, se llama en el vocabulario teológico una Creación dependiente de una ley de «necesidad». Y esta «necesidad» es precisamente aquello contra lo que se opusieron todos los Padres de la Iglesia[29], que condenaron con la más extrema severidad esta tesis, porque la «necesidad» significa ausencia de amor en la generación del mundo, una obra que Dios realizó en contra de su voluntad, «imponiéndole» una acción guiada por una obligación de actuar, cosa que no había deseado evidentemente, y que jamás hubiera ocurrido si los espíritus demoniacos no se hubieran rebelado.

[29] Con la destacable excepción de Orígenes, recordémoslo, el único, entre los doctores cristianos, en haber sostenido, además de «la emanación» y la «preexistencia» de los espíritus, la tesis de una Creación consecuencia de la prevaricación, que obligó a Dios a crear el mundo material para «atar» y «encadenar» a las almas: «Pues Dios creó el mundo actual, y unió el alma al cuerpo, para su castigo [...] Es evidente que hay una preexistencia de los pecados para las almas [...] el alma está ligada, encadenada en el cuerpo» (De Principiis / Περὶ Ἀρχῶν, II, 2, 2).

Es lo que sostiene Martines en su *Tratado*, lo que confirma Willermoz en las instrucciones doctrinales del Régimen Rectificado, y lo que expresa Saint-Martin en sus escritos. Pasqually resume en una frase la presente situación:

> «*Sin esta prevaricación, jamás hubiese habido creación material temporal...*»
>
> Tratado, § 224

Así pues, la *«Misericordia divina, en la aplicación del castigo»* no es un acto de amor, sino una «sanción», una sanción que va a aplicarse primero a los espíritus rebeldes, es decir, los demonios, por los que el mundo material, «el universo físico», fue edificado con el fin de servirles de «prisión» y de «lugar de exilio», mundo material en el que Adán y toda su posteridad sucesivamente, tras la prevaricación original, estarán encerrados a su vez como castigo de la desobediencia del «menor espiritual», para venir a «*arrastrarse*» de forma idéntica a los animales:

> «*La justicia de Dios, justamente irritada por el exceso de ingratitud del hombre que acababa de abusar tan horriblemente de su amor y de sus dones, pronunció un juicio horrible contra él, y por una consecuencia necesaria contra toda su posteridad, lo condenó a la muerte con la que lo había amenazado en caso de infidelidad. Lo expulsó y lo desterró humillantemente del centro glorioso que acababa de mancillar, y lo precipitó en las entrañas de la tierra, donde fue sometido a revestirse con un cuerpo de materia, con el cual vino a arrastrarse sobre la superficie con los demás animales, a los cuales acababa de asimilarse.*[30]»

No hay huella alguna de «amor» en la Creación material, la cual es de naturaleza «tenebrosa», moldeada como consecuencia de la prevaricación de los espíritus emanados, y no conviene buscar a la fuerza «misericordia» ahí donde no la hay, es decir, en la «materia impura», lugar de «sujeción», de «privación» y de «miseria impura», que no es sino la expresión de un castigo, o, por decirlo de otra manera, que atestigua el efecto de la aplicación punitiva de la «Justicia divina»[31]:

> «*Como castigo de esta simple voluntad criminal, los primeros espíritus fueron precipitados por la sola fuerza del Creador a lugares de sujeción, de privación y de miseria impura y contraria a sus seres espirituales que eran puros y simples por su emanación*.»
>
> Tratado, § 5

[30] J.-B. Willermoz, 2º Cuaderno, op. cit.

[31] Para profundizar en el tema, ver: «*La creación del mundo material impuesto al Creador por "necesidad"*», en *La doctrina iniciática del Régimen Escocés Rectificado en «diez lecciones esenciales»*, Paris, éditions Dervy, 2022, p. 77-90.



«Cuadro universal» según el *Tratado sobre la reintegración de los seres*, Manuscrito Letourneur, siglo XIX.

***2ª Pregunta**: «Dios, siendo el detentor exclusivo de todo Poder, hubiera podido condenar eternamente a los primeros Espíritus prevaricadores, e incluso a Adán y su posteridad. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, no sólo les manda "una mano caritativa y salvadora", sino que además les da la posibilidad de redimirse por la aplicación libre de su libre albedrío. ¿Estoy equivocado si asimilo el Amor divino a su Misericordia?»*

Respuesta: Que Dios sea misericordioso, es una certeza, que sea igualmente un Dios de amor está claro, pero su «Misericordia» y su «Amor» no se manifiestan sino después del arrepentimiento de la criatura que, por su «expiación», y sólo entonces, inicia pues su «reconciliación» con el Eterno[32]. Dios, conviene anotarlo, no colabora jamás con el mal que es radicalmente ajeno a él. Así pues, sin un arrepentimiento muy sincero, el alma permanece en poder de las fuerzas tenebrosas, y de ninguna manera le es posible beneficiarse de los frutos de la Redención. Se rompió su vínculo con el Cielo, y para que sea de nuevo «activo», es necesario que un proceso de retorno en la «gracia» sea iniciado, proceso indispensable sin el cual ninguna obra espiritual tiene sentido ni validez, como es el caso en las «vías cainitas» de naturaleza faustiana, basadas en la presunta «auto-restauración» del hombre por sus propios esfuerzos.

Este principio de reconciliación fue recordado a los hombres por todos los elegidos del Eterno, que fueron «figuras» precursoras del Cristo, el auténtico «Reparador Divino»:

> «figuras aparentes de las que se sirvió el Cristo para manifestar la gloria y la misericordia del Creador en favor de los reconciliados.»
>
> Tratado, § 33

Los «reconciliados» son aquellos que, después de un examen severo de sus faltas, y un sincero arrepentimiento, han iniciado una «reparación» expiatoria, contrariamente al endurecimiento ciego de las generaciones infieles en Israel que reprodujeron el mismo error que Adán, pensando que estaban capacitadas para salvarse por sí mismas por obras humanas ineficaces, impotentes y estériles.

Esa ceguera casi general, con escasas excepciones como Héber y su hijo Faleg -este último habiéndose retirado y apartado para no participar en la edificación de la torre de Babel-, que nos presentan su bendecido ejemplo en las Santas Escrituras, hacen imposibles las celebraciones del culto divino e impiden la fecundidad reparadora:

> «*Sabemos que esta ceguera de las primeras posteridades, así como aquella en la que cayó Israel, era una repetición sobrecogedora de la privación en la que había estado Adán durante todo el tiempo en que el Creador ejerció su justicia contra él. Esta inacción espiritual es el castigo de todo espíritu que se aleja del Creador, porque ningún ser espiritual en privación divina puede operar un culto divino si no ha recibido del Eterno*

[32] Recordaremos, porque este punto es importante desde el punto de vista de la vida espiritual del alma, que «la expiación» es el primero de los cuatro tiempos del culto primitivo. Recordemos estos cuatro tiempos: «expiación», «purificación», «reconciliación» y «santificación».

su reconciliación, así como nos lo representa Adán y lo han hecho muchos otros después de él, por sus tipos y por sus símbolos.»

Tratado, § 118

En cada generación, en el transcurso de los siglos, aparecen de esta manera unas «figuras» o «tipos», que no hay que confundir con los «profetas», que representan la posible «reconciliación» con Dios, y son señales de la venida del Cristo en este mundo y de lo que tendrá que cumplir para el perfecto don de la «gracia» divina a aquellos que «crean en su Nombre»[33]. En esta larga sucesión que precede la Encarnación del Verbo, que se remonta hasta el comienzo de los tiempos, algunos, entre ellos «Booz», o «Boaz»[34], ocupan un lugar significativo, y entendemos que sea honrado entre los iniciados, porque nos da el ejemplo de la «misericordia que el Creador concede» a los que se vuelven con humildad y penitencia hacia el Cielo:

«*Booz era el último hijo de la descendencia directa de Caín y por su rango completaba el número denario. Estaba, sin duda, dotado con algunos dones espirituales divinos, para ser una figura y ejemplo real de la gran misericordia que el Creador concede, en cualquier circunstancia, en beneficio del ser menor espiritual y el mayor perverso, si sus espíritus lo invocan sinceramente*.»

Tratado, § 78

Paralelamente a Booz, Ismael fue de la misma manera gratificado con la «Misericordia» divina, a pesar de las consecuencias de la prevaricación adámica; se lo debe a la «oración de su madre», que pudo obtener por la intercesión de sus lágrimas y por su desesperación, como recurso para «la expiación de sus faltas», así como expone Martines en el relato del famoso episodio bíblico, la bendición y la protección del Eterno:

«*Pese a la falsa conducta de los descendientes de Caín, Set e Israel, y la de aquellos posteriores a Cristo, hemos visto manifestarse en todos los tiempos la misericordia del Creador. Aunque su criatura permanezca bajo el peso de la justicia divina, el Eterno no le niega nunca su benevolencia y le procura al contrario todos los medios que sabe necesarios para su satisfacción, tanto temporal como espiritual. [...] Su madre, Agar, había llevado para el sustento de ambos, solamente un pan y un cántaro de agua, de acuerdo al testimonio de las Escrituras, y habiéndolo consumido todo en un solo día, fue*

---

[33] «*Un tipo dice más que un símbolo. Un tipo es una figura real de un hecho pasado, del mismo modo que de un hecho que debe ocurrir en poco tiempo, y el símbolo no hace sino dar información sobre el tipo de un acontecimiento por venir. Por fin un tipo es superior a la profecía, en el sentido que las profecías no son más que amenazas para el futuro, y pueden incumplirse por la misericordia del Creador o el cambio de conducta del pueblo sobre el que recae la profecía, mientras que un tipo anuncia un acontecimiento infalible que está bajo un decreto inmutable del Creador. No podemos pues ignorar que esta primera posteridad no haya sido golpeada y castigada horriblemente, así como el pueblo de Israel, por el abandono que habían hecho del Creador y del culto por el cual habían sido creados*.» (Tratado, § 118).
Sobre este tema: J.-M. Vivenza, *Martines de Pasqually y el método jansenista de interpretación de la Escritura santa en el siglo XVIII, llamado «teoría de los tipos» o «figurismo»,* n°33, 2023, p. 125-140.

[34] Libro de Ruth, II, 1.

> *presa de la desesperación al ver a su hijo Ismael casi morir de hambre y sed. Pero, en su sufrimiento, no olvidó al Creador; de igual modo el Creador tampoco la olvidó, pues el ángel del Señor se le apareció y le dijo: "¡Mujer! La rogativa que has hecho al Eterno por la expiación de tus pecados ha sido escuchada. Levántate, coge a tu hijo y sígueme." Después que el ángel hubo satisfecho la sed y el hambre de Ismael y su madre, los bendijo a los dos en nombre del Eterno y les enseñó el camino a seguir para llegar a la tierra que el Creador les había destinado, diciendo a Agar: "El Eterno cuidará de tu hijo, y prosperará sobre la tierra en tu presencia y nacerán de él doce príncipes de la tierra, o doce jefes de tribus." Este ejemplo ¿acaso no debe llevarnos a depositar toda nuestra confianza en el Eterno, en la creencia que nos hará totalmente dichosos?»*

Tratado, § 121

Pero la plenitud, la «Misericordia» -que se manifestó desde Adán, luego después de Abel sobre la posteridad de los justos y de los elegidos que señalan los episodios anteriores-, no fue completamente concedida sino cuando el Divino Reparador se entregó como víctima expiatoria en el madero sagrado de la Santa Cruz, para que por su sacrificio las consecuencias de la prevaricación fuesen lavadas, y el Eterno mire por fin y nuevamente con «clemencia» las criaturas que se habían aliado a los demonios para atentar contra su gloria, buscando, por un orgullo insensato, hacerse iguales a Dios, queriendo ser semejantes a él. Este orgullo perdió a los espíritus rebeldes, así como a Adán:

> «*No podemos ignorar que la sangre vertida del cuerpo del justo Abel era el tipo de la que derramaría Cristo, como realmente ocurrió. Esta sangre vertida por Abel sobre la tierra es el verdadero modelo y la realidad de la acción de la gracia divina, que ha traído paz y misericordia a la tierra y a sus habitantes. Era igualmente el modelo de la alianza que el Creador debía hacer con su criatura, después de su reconciliación, como hemos visto al primer hombre volver a la gracia con el Creador inmediatamente después del sacrificio de Abel. Esto mismo ¿no se repite claramente por la circuncisión de Abraham, por la que este padre de multitudes obtuvo su reconciliación perfecta con el Creador, y fue por la efusión de su sangre que este patriarca conoció la alianza que el Eterno establecía con él? ¿No es, por tanto, evidente que la efusión de la sangre de Cristo fue la confirmación de todos los modelos precedentes? Pues este derramamiento de sangre, al hacer temblar la tierra, hizo sentir a toda la naturaleza su reconciliación y la alianza del Creador con ella y con todos sus habitantes*.»

Tratado, § 92

Afortunadamente, y eso nos muestra en qué la «Misericordia» actúa únicamente después de «la expiación», Adán, quien se arrepintió de su crimen abominable, fue librado de la influencia que los demonios ejercían sobre él, por «la pura misericordia del Creador», quien tuvo piedad de su menor que escapó a lo que ocurrió a Caín, su hijo prevaricador precipitado «por una eternidad en la privación divina»[35]:

[35] Recodemos que Adán no necesitó menos de cuarenta años para lograr su «reconciliación» con el Eterno, número simbólico que es objeto de un recordatorio de todas las épocas de la «Redención» salvadora: «*Con sus lamentaciones,*

«*Adán había sido liberado, gracias a la misericordia del Creador, de las garras de estos mismos demonios que acababan de seducir a su primogénito y precipitarlo por toda la eternidad en la privación divina*.»

Tratado, § 51

En consecuencia, si bien es cierto que «Amor» y «Misericordia» caracterizan, en su naturaleza «Caritativa», la bondad sobrenatural del Eterno, también lo es que no pueden aplicarse a las criaturas sino cuando éstas se ponen en las disposiciones requeridas para ser sus beneficiarios. Sin eso, por el endurecimiento de su corazón y la desorientación de su voluntad perversa que abocan al rechazo de Dios, ellas mismas se apartan concretamente de la «gracia», y son puestas primero en un estado de «privación divina», y después conducidas definitivamente a la nada si persisten en su ceguera espiritual.

3ª Pregunta*:* «*En su obra sobre "la Inmortalidad del alma... en el Régimen Escocés Rectificado", sus demostraciones luminosas acabaron convenciendo a más de un escéptico sobre el carácter indestructible e inmortal del alma, idea que usted retoma también en una de sus conferencias sobre el sentido de la Resurrección. Y, ahí también está mi pregunta, relacionada con el mensaje siguiente de Cristo*: "En verdad, en verdad os digo, el que cree en mí, tiene vida eterna" (Jn 6:47). *¿Cuál es el sentido verdadero de esta frase, puesto que Cristo sabía muy bien que el alma es inmortal e indestructible, al igual que el Espíritu? ¿Cristo podía "prometernos" lo que ya somos y lo que ya tenemos, en esencia?*

Respuesta: Las palabras de Cristo son sumamente claras y precisas «*el que cree en mí, tiene vida eterna*»[36], lo que significa que la eternidad de la vida está condicionada en la creencia en Jesucristo. Se trata pues de una inmortalidad, seguramente concedida al alma, pero esta inmortalidad es condicional. Sobre este punto, además, no convendría imaginarse que habiendo sido «emanada» en el origen, el alma permanece indestructible y no podría desaparecer. ¡Es un error!

---

se dispuso a conseguir la misericordia del Creador, y la consiguió, efectivamente, al cabo de cuarenta años de penas y sufrimientos necesarios para operar su expiación. No podía obtener su reconciliación sino al final de esos cuarenta años, puesto que era al final de este tiempo que debía nacer, de él y de Eva, el holocausto espiritual que borraría el horror de su crimen y castigaría el abominación de los demonios seductores; y los sufrimientos que Adán soportó durante todo este tiempo los tenemos claramente representados por los sufrimientos que los animales sintieron cuando estuvieron bajo la justicia divina, y por los cuarenta días que Noé pasó con esos animales sobre el monte Ararat, llamado monte de Armenia, más aún cuando Noé pasó todo este tiempo dando gracias al Creador porque había querido protegerlo a él y al resto de los animales del castigo que acaba de azotar la tierra y todos sus habitantes.» (Tratado, § 127).

[36] La frase citada merece ser reubicada en la continuidad del pasaje evangélico: "*Nadie puede venir a mí, si no lo trae el Padre, que me ha enviado; y yo lo resucitaré en el día último".* En los libros de los profetas se dice: *"Dios instruirá a todos".* Así que todos los que escuchan al Padre y aprenden de él, vienen a mí. *«No es que alguno haya visto al Padre; el único que lo ha visto es el que procede de Dios. Les aseguro que quien cree en mí, tiene vida eterna. Yo soy el pan que da vida. Los antepasados de ustedes comieron el maná en el desierto, y a pesar de ello murieron; pero yo hablo del pan que baja del cielo; quien come de él, no muere. Yo soy ese pan vivo que ha bajado del cielo; el que come de este pan, vivirá para siempre. El pan que yo daré es mi propia carne. Lo daré por la vida del mundo.» Los judíos se pusieron a discutir unos con otros: ¿Cómo puede éste darnos a comer su propia carne?*" (Juan VI, 44-52).



Duodécima «Estación de la Cruz» o «*Vía Crucis*»:
«*Jesús muere sobre la Cruz*».
Nuevo Testamento, Mittlerer Himmelsschlussel, Neuhaus, Alemania, 1840.

El alma, evidentemente, procede de la naturaleza divina y posee sus cualidades y atributos, pero esta posesión es una posesión por «participación», no por «esencia», es pues una posesión por dependencia con una «Causa primera», que fundamenta y constituye el alma en «el ser», es decir, ontológicamente, la realidad existencial del alma es, en concreto, que no es su propia causa, sino que depende de una "Causa primera" en el orden del ser, que le permite aparecer y le capacita para subsistir confiriéndole la vida y el movimiento[37]. Sin embargo, si alguna vez, por rebeldía, desobediencia, indiferencia o rechazo, el alma se aleja y se aparta del vínculo fundamental y vital que la une a Dios, entonces puede ser devuelta a las tinieblas exteriores y ser pura y llanamente aniquilada, porque Dios, habiéndole conferido la vida, puede igualmente retirársela; es lo que se llama, para el alma, la «segunda muerte», después de la muerte corporal, de la envoltura material, que es disuelta definitivamente en la tumba después de la muerte.

En consecuencia, el Cristo no «*nos promete lo que somos y lo que tenemos ya, en esencia*», porque lo que tenemos, no es «nuestro» y «en esencia», el alma no es «viviente» sino bajo ciertas condiciones; no es mantenida en vida sino cuando cumple las palabras del Verbo Divino que nos avisa claramente que «sin Él» no podemos hacer nada, que sin la comunión en su «Presencia» y su intercesión, estando unidos y «religados» a su Persona divina como la «fruta está ligada a la cepa», somos como madera seca, vacía de su sustancia y condenados a ser irremediablemente consumados como vulgar brizna de hierba, que desaparece luego en el humo:

> «*Permaneced en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque separados de mí no podéis hacer nada. Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera, como el sarmiento, y seca; luego los recogen, los echan al fuego y arden.*»
> (Juan XV, 4-6)

Así pues, es importante entender, y sobre todo ser plenamente conscientes en el marco del camino espiritual y religioso, y más todavía en la «vía iniciática» que tiene numerosas trampas, que «no tenemos» estrictamente nada «en esencia», puesto que nuestra «esencia» es recibida de Dios; no es «nuestra» porque corresponde a un «don» que no es una adquisición definitiva, al ser cada criatura una especie de usufructuario por una duración «indeterminada» de la «esencia divina», pero una existencia dependiente, constantemente y en cada instante, de su «Fuente», para poder subsistir y conservarse fuera de la nada en la cual recaería inevitable e inmediatamente si se encontrase separada de su «origen».

*

A este respecto, Martines hace hablar verdades importantes a Noé después de su salida del arca, donde, a raíz del diluvio, por el cual, no lo olvidemos, el Eterno decidió destruir la humanidad pecadora, arrepintiéndose por haber formado al hombre, tomando la decisión «de

---

[37] «*En él tenemos la vida, el movimiento, y el ser.*» (Hechos XVII, 28).

exterminar todo lo que había creado»[38] -este episodio contado por las Santas Escrituras nos prueba además que las prerrogativas de la «emanación» pueden ser borradas y destruidas completamente por decisión del Creador si ésta fuese su voluntad-, da un discurso sobre el «*Sentido del diluvio*», que es una perfecta demostración de lo que acabamos de subrayar respecto a la posibilidad de los «menores espirituales» de ser relegados al rango de brutos animales, y después reducidos a la nada, para que la «Justicia divina no sea borrada jamás de la faz de la tierra».

El error de los hombres radica precisamente en la creencia en su propia autonomía, autosuficiencia e independencia, cuando se imaginan locamente hoy que todo su ser proviene de este no-origen eterno desprovisto de Causa. Esto es lo que representa el pecado por excelencia contra el Espíritu, un pecado que mereció que se ejerciera contra tales aberraciones mentales inspiradas del enemigo del género humano el poder de la «Justicia divina. Es además la definición misma del materialismo filosófico tan expandido desde el siglo XVIII con las convicciones ampliamente compartidas hoy por una inmensa mayoría de seres cegados, que consideran eterno «*el cuerpo general terrestre, porque como no ha tenido principio, no debe tener fin»*, y piensan, de la misma manera, como criaturas, que son eternas y «*no deben tener fin*»:

> «*Cuando Noé salió del arca, dijo al resto de criaturas que estaban con él: "Escucha tierra, y vosotros, hombres, oídme y comprendedme con el entendimiento de vuestro ser espiritual, y no con el de vuestra materia. Yo os digo a todos que el Creador es el maestro soberano de todo lo que existe en el círculo universal, que todo proviene de él y que todo está sometido a su justicia. Su bondad divina os ha puesto a todos por testigo de la manifestación de su gloria invencible, ejercida contra toda la tierra y todo el resto de sus habitantes. Loemos desde el fondo de nuestra alma a este supremo padre de misericordia hacia la criatura que solo pone su confianza en él. Que los restos de este triste azote, expuestos ante vuestros ojos, os enseñen a no pecar contra el espíritu creador de todas las cosas y a no abjurar jamás de su omnipotencia eterna como vuestros predecesores han hecho. Ellos han contemplado el cuerpo general terrestre como eterno, que no había tenido principio ni tendría fin. Pensaban asimismo que era el origen de todas las cosas y han admitido que su ser provenía de él, no conociendo nada en ellos superior a su forma corporal y no creyéndose seres espirituales divinos. Esto fue lo que atrajo sobre ellos tan terrible calamidad. El Creador ha permitido que sus cadáveres permanecieran esparcidos y confundidos con los cadáveres de las bestias brutas, para mostrar cuan irritado estaba contra ellos y para que fueran un ejemplo inmemorial para las posteridades venideras, de generación en generación, tanto para los animales irracionales como para los racionales, y a fin que la memoria de la justicia divina no se borre jamás sobre la tierra. Considera, tierra, considerad, hombres, este*

[38] «*Viendo Yahveh que la maldad del hombre cundía en la tierra, y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo, le pesó a Yahveh de haber hecho al hombre en la tierra. Y se indignó en su corazón, y dijo: "Voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado; desde el hombre hasta los ganados, las sierpes y hasta las aves del cielo: porque me pesa haberlos hecho."*» (Génesis VI, 5-7).

riguroso castigo que ha hecho temblar a los habitantes de los cielos, estremeceos de horror por este temible suplicio y sobre todo, por ver como el Creador no ha hecho diferencia entre los hombres y las bestias. Sí, era justo que el Creador hiciera sentir todo el alcance de su poder, pues habían renegado de Él como padre; era justo que fuesen confundidos con las bestias, pues no se reconocían otro origen que el de las bestias. ¡Qué dureza de alma y de espíritu querer hacer provenir un ser puramente espiritual de principios espirituosos que sólo pueden producir formas materiales, que permanecerían todavía en la nada si un ser espiritual divino no las hubiera sacado de ella! ¡Que contracción habrá operado el demonio sobre la tierra para reducir sus habitantes a semejante ignorancia! Permaneced alerta y alejaos de las actuaciones que repugnen a vuestro ser menor espiritual.»

Tratado, § 130

En conclusión, como indica desde los primeros pasos dados en sus logias el Régimen Escocés Rectificado, la «Misericordia», designada bajo el nombre de «Clemencia», jamás está separada de la «Justicia» en el plano divino; el Eterno sabe muy bien que el conjunto del orden sobrenatural descansa sobre este equilibrio que asegura la estabilidad general de la inmensidad supraceleste, celeste y terrestre.

La convicción de que la «vida divina», en el hombre, por la naturaleza de su origen primitivo, proviene de una «emanación», seguramente es un punto fundamental, pero siempre debe ir acompañado e imperativamente emparejado con el necesario recordatorio que fue objeto de reflexiones iniciadas durante las «*Lecciones de Lyon*», sobre el hecho de que, si el hombre ***«tiene** la vida en él por su naturaleza de esencia divina eterna**»,*** «***no puede producir los frutos de esta vida que está en él sino por las influencias de la Fuente de donde emana***». Y cuando se rompe la relación con la «Fuente de donde el hombre emana», es pues “precipitado”. Este punto es absolutamente esencial y jamás debe ser olvidado:

*«El hombre actual es un compuesto de dos naturalezas diferentes, por el vínculo invisible que encadena su espíritu a un cuerpo de materia. **Su espíritu, al ser una emanación del principio divino que es vida y luz**, **tiene vida en él por su naturaleza de esencia divina eterna**, **aunque no pueda producir los frutos de esta vida que está en él sino por las influencias de la fuente de donde emana**. Si no se hubiera apartado jamás de su ley, hubiera permanecido en su naturaleza espiritual puro y simple y, para operar los hechos por los que fue emanado, no hubiera necesitado sufrir la acción de los seres inferiores a él. Pero, habiéndose manchado por su unión con el jefe de los seres de tinieblas, **fue precipitado en el centro de la materia que había sido creada para servir de barrera y de castigo a los primeros prevaricadores**. Ahí fue revestido con un cuerpo tenebroso que le impide comunicar directamente con el espíritu, puesto que no puede ejercer ninguna de sus facultades ni recibir ninguna comunicación espiritual si no es por sus órganos corporales*[39].»

[39] *Las Lecciones de Lyon*, n° 88, 7 febrero de 1776.

Por esta imposibilidad de comunicación espiritual vino el «Divino Reparador» a este mundo, para «religar» de nuevo -por su sacrificio que logró la «reconciliación» de la humanidad prevaricadora viviente desde Adán separada de Dios - las criaturas y el Eterno, criaturas que pueden beneficiarse de nuevo de la «vida eterna», gracias a la mediación de Jesucristo, quien es el Único, «reparando» por la obra realizada sobre la Cruz del Gólgota está capacitado para realizar la unión salvadora entre el Creador y las almas, encerradas y limitadas en las envolturas materiales que les sirve de prisión desde el pecado original. Esto explica además el carácter cristiano de las «vías iniciáticas» que proceden de la doctrina de Martines de Pasqually, es decir, el Régimen Escocés Rectificado y el Saint-Martinismo, aunque este cristianismo sea de naturaleza «transcendente», es decir, no-dogmático y no sometido a las decisiones de los concilios. Es fundamental para que sea transitado el camino de subida hacia la «Fuente primitiva».

Jean-Baptiste Willermoz nos deja, en uno de los escritos no rituales que conservaba para su uso personal, una verdad importante relacionada con la «**Presencia**» de Dios dadora de la vida y de la existencia, verdad esencial que debe ser meditada de forma constante, de manera que se grabe profundamente en el alma en busca del Cielo:

«E*s por el Creador que* ***los seres tienen la existencia****;*
es también ***en Él y por Él*** *que la posibilidad* ***de ser existe***[40].»

Grenoble, viernes 2 de enero de 2024,
en la fiesta de la «Purificación»



[40] J.-B. Willermoz, *Mis pensamientos y los de los demás*, Ms 5476, Biblioteca municipal de Lyon.

EXPERIENCIA TRASCENDENTAL

Thomas Merton[41]

¿Quién es el que experimenta lo trascendente...?

Esta nota se propone plantear un vital interrogante; de hecho, quiero plantear mis serias dudas sobre suposiciones que, incorporadas con la mayor ligereza al campo de lo «comprobado», confieren una marcada ambigüedad a toda exposición sobre las experiencias trascendentes y, más concretamente, «místicas». Esta ambigüedad tiende a esterilizar y frustrar las disciplinas y otros medios utilizados para «obtener» las experiencias trascendentales.

En primer término: ¿Qué significa exactamente esto de *experiencia trascendental?* El término es insatisfactorio, pero perfila un campo preciso: la experiencia trascendental es algo más definido que la «experiencia límite»[42]. Se trata de una vivencia de auto-trascendencia metafísica o mística y también, al mismo tiempo, una experiencia de lo «Trascendente» o el «Absoluto» o «Dios» más en términos de Sujeto que de objeto. El Fondo Absoluto del Ser (y detrás de éste la Divinidad como «*Urgrund*», es decir, como libertad infinita *y* no-circunscrita) sólo puede comprenderse, por así decirlo, «desde dentro»: es comprendido desde dentro de «Sí-mismo» y desde dentro de «yo-mismo», aunque «yo-mismo» se ha perdido ahora y es «hallado en El». Estas expresiones metafóricas apuntan, todas, hacia el problema que se alza ante nosotros: la cuestión del ser que es «no-ser», que de ningún modo se trata de un «ser alienado» sino, por el contrario, de un Ser trascendente que, para esclarecerlo en términos cristianos, se diferencia metafísicamente del Ser de Dios pero, sin embargo, se identifica perfectamente con aquel Ser por amor y libertad, de modo que en esta acción no parece haber más que un solo Ser. Es la vivencia de esto lo que llamamos aquí «experiencia trascendental» o también iluminación de sabiduría: *Sapientia, Sophia, Prajna.* Arribar a esta experiencia equivale a penetrar en la realidad de todo lo que es, asiendo el sentido de la propia existencia y su verdadero lugar en el esquema de todas las cosas, donde uno se relaciona perfectamente con todo lo que existe, por lazos de identidad y amor.

Lo que esto *no es*:

No es una inmersión regresiva en la naturaleza, el cosmos o el «puro ser», una quietud narcisista, una alegre pérdida de identidad en un suspiro tibio, regresivo, oscuro y oceánico.

[41] *El Zen y los pájaros de deseo*, Ed. Kairós, Barcelona 1972. Thomas Merton (Prades, Francia, 31 de enero de 1915 -provincia de Samut Prakan, Tailandia, 10 de diciembre de 1968) fue un monje trapense, teólogo, escritor, místico, activista y especialista en religión comparada estadounidense. En 1949 fue ordenado sacerdote, recibiendo el nombre de «Padre Louis».123 Era miembro de la Abadía de Nuestra Señora de Getsemaní cerca de Bardstown, Kentucky, en donde vivió desde 1941 hasta su muerte.

[42] La escuela psicológica de Abraham Maslow, que ha aportado los conceptos de «auto-realización» y «peak-experience» (experiencia límite), incorporando elementos existencialistas y orientales a la psicología social terapia analítica, define a la experiencia límite como un instante de excepcional plenitud vital. (N. del T.)

No puede identificarse, concretamente, con experiencias límite de tono erótico, aun cuando éstas sean auténticamente personales y no ya (como diría Fromm) simbióticas. Aquí hay más que una trascendencia estética, aunque esta última puede entrar en la combinación y elevarse a un nivel superior de percepción metafísica, como ocurre con la pintura Zen. Tampoco se limita al plano de la trascendencia moral, esto es, la experiencia de aquella heroica generosidad en el dar-de-sí que nos arrastra más allá y por encima de nuestras propias limitaciones: pero puede, por supuesto, combinarse con, o surgir del heroísmo moral, proyectándolo al plano místico de un auto-sacrificio y una entrega de sí.

Finalmente, se encuentra más allá del nivel ordinario de las experiencias religiosas o espirituales (ambas auténticas, naturalmente) durante las cuales la inteligencia y «el corazón» — término tradicional y técnico en el Sufismo, el Hesicaísmo y el misticismo cristiano, por regla general — se iluminan gracias a la percepción del sentido de la revelación, a del ser, o de la vida. Todas estas experiencias pertenecen a un nivel en el cual el sujeto consciente de sí mismo conserva una conciencia mayor o menor de sí mismo en tanto que sujeto, elevando y purificando al mismo tiempo esta percepción de su propia subjetividad.

Pero durante la experiencia trascendente se da un cambio radical y revolucionario en el sujeto. Este cambio no debe confundirse con la regresión psicológica, aunque, a veces, el impacto sufrido por la psiquis y el organismo alcanza una intensidad tal que, «cegado por un exceso de luz», el sujeto se siente apaleado, arrojado a una especie de regresiva oscuridad en la cual se preparará para el acceso a la pura trascendencia, la libertad, la luz, el amor y la gracia.

¿Quién es el que tiene esta experiencia?

Muy a menudo, las descripciones y exposiciones de esta experiencia parecen dar por sentado que el único sujeto de esto es el ser-ego, la persona individual. Presumimos que este ego empírico, capaz de tomar conciencia de sí mismo y afirmarse diciendo «Yo soy», o mejor «yo tengo experiencias y por lo tanto soy», es a un tiempo sujeto y beneficiario de las experiencias trascendentes. Estas se convierten en una gloriosa coronación del ego y la autosatisfacción. Admitimos sin sombra de duda que, trascendiéndose, el ego va efectivamente «más allá» de sí mismo, aunque esta demostración de elasticidad espiritual se sume, finalmente, a su hijo de méritos y servicios. Cuanto más lejos llega sin quebrarse, tanto mejor y más respetable es un ego. En realidad, el ego se adiestra a sí mismo para llegar a un grado de elasticidad que le permita estirarse casi hasta el punto de la desaparición, para luego regresar, apuntándose un nuevo tanto en su papeleta. Este no es ni remotamente un caso de auto-trascendencia. Sólo se ha efectuado un «viaje», que en última instancia no hace más que refrescar e intensificar la conciencia del ego.

Tal vez resulten necesarias las siguientes observaciones sobre este tipo de descripción de la experiencia trascendental:

1) Puede satisfacer a quien sólo desea plantear una experiencia de nivel estético, o incluso moral. Pero tan pronto como este lenguaje interviene en la descripción de una experiencia trascendental en sentido religioso o metafísico, como el éxtasis místico, el *Satori* Zen y demás, no sólo siembra la confusión, sino que arroja al pensamiento sobre una maraña de contradicciones irreconciliables.

2) Esta es la razón por la cual el Zen, el Sufismo y el misticismo cristiano -para mencionar sólo las concepciones de la experiencia trascendental con las que está familiarizado el autor- encuentran tan decisiva una *objeción radical e incondicional del ego que aparenta ser protagonista de la experiencia trascendente,* objetando, pues, con idéntica virulencia, la naturaleza total de la propia experiencia, entendida precisamente como tal. ¿Podemos seguir hablando de experiencia cuando el sujeto de la misma ya no es un sujeto empírico, delimitado, bien definido? O, para decirlo en otras palabras: ¿Podemos seguir hablando de «conciencia» cuando el sujeto consciente ya no es capaz de percibirse como ente separado y único? Entonces, si el ego empírico tiene realmente conciencia, ¿se verá a sí mismo como trascendido, abandonado, superado, insignificante, ilusorio, incluso como raíz de toda ignorancia o *Amidya?*

3) Aclarado esto, vemos que una nueva luz alumbra los términos en que podemos referirnos a esta experiencia trascendental coma cosa regresiva. Aun cuando se hable de una «regresión al servicio del ego», ésta parece guardar escaso o ningún parentesco con la experiencia auténticamente trascendental, que es un caso de *supraconciencia* más que una caída en la preconciencia, o en la inconciencia. El «inconsciente» Zen es más metafísico que psicológico. El término tradicional del misticismo cristiano, «raptus» o *rapto* no tiene el sentido de «ser transportado» que se aplica correctamente a experiencias estéticas o eróticas -aunque muchas imágenes eróticas se usan para describirlo en ciertos tipos de misticismo cristiano- sino el de un transporte ontológico «por sobre uno mismo»: *supra se.* En la tradición cristiana, el foco de esta «experiencia» no debe localizarse en el ser individual en tanto que ego separado, delimitado y temporal, sino en Cristo, o el Espíritu Santo «dentro» de este ser. En el Zen, se trata del Ser con una "S" mayúscula, indicando algo diferente del ser-ego. Este Ser es el Vacío.

Es cierto que las declamaciones sobre la completa aniquilación del yo deben tomarse siempre con ciertas reservas, y evidentemente se las formula con idéntica prevención, sobre todo en el caso de los místicos cristianos, pero sin embargo cae de su peso que la *identidad* o *persona* que actúa como sujeto de esta conciencia trascendental no es el ego, aislado y contingente, sino la persona «hallada» y «realizada» en unión con Cristo. En otras palabras, para la tradición cristiana, la identidad del místico jamás se reduce simplemente al mero ego empírico -menos aún, al ser neurótico *y* narcisista- sino que equivale a la «persona» identificada con Cristo, una con el Cristo. «Ya no vivo yo; es Cristo quien vive en mí» (Gal. 2: 20.)

También se refiere la tradición cristiana a está trascendencia personal en términos de «tener la mente de Cristo» o ver y conocer «en el Espíritu de Cristo», siendo en este caso el Espíritu una entidad estrictamente personal, no sólo una referencia vaga a cierto clima emocional interior. Este Espíritu, que «está en todo, incluso en el abismo de Dios» y «comprende los

pensamientos de Dios» así como comprende el hombre su propio corazón, nos «es dado» en Cristo, como supraconciencia trascendente de Dios y de «el Padre» (ver I Cor. 2, Romanos 8, etc.).

Más específicamente, toda experiencia trascendental es, para el cristiano, una participación en «la mente de Cristo»: «Dejad que entre en vosotros esta mente que también estuvo en Jesucristo ... *que lo abandonó...* obediente hasta la muerte... Por lo cual Dios lo elevó, confiriéndole un nombre por sobre todos los nombres» (Fil. 2:5-10). Esta dinámica de vaciamiento *y* trascendencia expresa con toda veracidad la transformación de la conciencia cristiana en Cristo. Se trata de una transformación *kenótica*: vacía todo el contenido de la conciencia del ego, convirtiéndola en un espacio a través del que se manifiestan la luz y la gloria de Dios, radiación plena de la infinita realidad de Su Ser y Amor.

Lo dice Eckhart en términos perfectamente ortodoxos *y* tradicionales para el Cristianismo: «Dándonos Su amor, Dios nos ha dado Su Espíritu Santo, de modo que podamos amarlo con el amor con que Él se ama a Sí mismo. Amamos a Dios con Su propio amor; comprenderlo nos deifica». D. T. Suzuki cita este pasaje, complacido, trazando un paralelismo con la sabiduría *Prajna* del Zen (Suzuki, *Mysticism: East and West,* p. 40.).

Nótese que, en el Budismo, el desarrollo superior de la conciencia consiste, también, en un completo vaciado del ego individual, que se identifica entonces con el Buda iluminado, o, más bien, descubre que él es en realidad la mente del Buda iluminado. El Nirvana no equivale a la conciencia de un ego que siente que ha cruzado «a la otra orilla» (pues estar «en otra orilla» es lo mismo que no haber cruzado) sino al Absoluto Fondo-Conciencia del Vacío, donde no hay orillas. De modo que el budista accede al auto-vaciamiento y la iluminación del Buda tal como el cristiano accede al auto-vaciamiento (crucifixión) y glorificación (resurrección y ascenso) de Cristo. La diferencia capital entre ambos reside en que lo primero es existencial y ontológico, mientras que lo segundo pertenece al plano de lo teológico y personal. Pero aquí debemos distinguir «persona» de «ego individual *y* empírico».

4) Esto explica por qué, en todas estas tradiciones religiosas superiores, el sendero de la percepción trascendental es un sendero de auto-vaciamiento ascético *y «negación* de sí», lejano a toda auto-afirmación o auto-satisfacción, o «logro de lo perfecto». Por esto ha sido necesario que dichas tradiciones se refirieran con términos marcadamente negativos a la experiencia del sujeto-ego que, en lugar de «asumirse» dentro de su propia y limitada entidad, desaparece simplemente de la escena. Esto no implica una pérdida de status metafísico, ni siquiera físico, por parte de la persona, o un regreso a la no-identidad, sino más bien el concepto de que su status *real* no concuerda con lo que empíricamente nos ha parecido a través de la vida cotidiana. Por esto, sentimos entonces que es de una importancia absoluta *abandonar nuestra concepción cotidiana de nosotros mismos, como sujetos potenciales de experiencias únicas y especiales, o como candidatos para la realización, la satisfacción y el éxito.* En otras palabras, esto significa que un guía espiritual digno de tal nombre librará una batalla incesante contra todas las formas de ilusión que surjan de la ambición espiritual y la auto-complacencia, enca-

minadas a establecer la gloria espiritual del ego. A esto se debe la hostilidad de San Juan de la Cruz contra las visiones, los éxtasis y todas las demás formas de «experiencia especial». Por esto mismo dicen los Maestros del Zen: «Si das con el Buda, mátalo». En esto debemos ser estrictos. Es necesario destruir al «Objeto Sagrado» en tanto que ídolo, encarnación de los deseos, aspiraciones y poderes secretos del ego. Por otra parte, resultaría trivial y hasta siniestro dar al traste con todos los demás ídolos para proclamar un nuevo dios absoluto y final, que no es otro que el ego, presuntamente dotado de la autonomía suprema y capacitado para seguir sus propias directrices espirituales. Esto no es libertad espiritual, sino el colmo del narcisismo.

Más aún, hay cabida, decididamente, para las disciplinas que se basan en una relación Yo-Tú entre discípulo y maestro o entre el creyente y su Dios. Es precisamente en el seno de la adoración litúrgica y la disciplina moral que el iniciado halla su identidad, gana confianza en su ejercicio espiritual y aprende que la vida del espíritu tiene un objetivo perfectamente accesible. Empero, lo progresivo debe también aprender a aflojar las piezas de su concepción de lo que ese objetivo *es, y* de «quién» lo alcanzará. Aferrarse empecinadamente al «sí mismo» y a su propia satisfacción es la garantía de que no habrá satisfacción en absoluto.

En cuanto al estudio de todo este asunto del «ser-ego» *y* la «persona» -de crucial importancia para el diálogo entre la religión occidental y la oriental- es indudable que pertenece al campo de la metafísica, y el ego como hipótesis de trabajo de la psicología no debe confundirse con la persona metafísica que, por sí sola, es capaz de unirse trascendentalmente al Fondo del Ser. En realidad, la persona tiene sus raíces en ese Fondo absoluto, y no en la contingencia fenoménica del ego. Por lo tanto, si la persona intentara salir «fuera» de este fondo metafísico para experimentarse a sí misma en tanto que existente y actuante, o para observarse como un objeto que funciona entre otros objetos, la experiencia del saber unitivo le resultaría del todo imposible, dividida como está la persona en dos: he aquí la paradoja de que, tan pronto como hay «alguien» que tiene una experiencia trascendental, se falsifica «la experiencia» misma o, peor aún, se torna imposible.



DIOS COMO TÚ Y DIOS COMO TODO

Por Javier Melloni[43]

«No es sólo que el alma esté junto a Dios
y Dios junto a ella, en mutua igualdad,
sino que el Padre engendra a su Hijo en el alma
de la misma manera que Él la engendra en la eternidad,
y no de otro modo»
(Maestro Eckhart)

Las religiones teístas están fundamentadas en la creencia-experiencia de un Dios Trascendente que es el Totalmente-Otro, el Tú por excelencia, hacia el cual se dirige el anhelo más hondo del ser humano. En cambio, las religiones oceánicas —predominantemente orientales— no conciben que Dios sea trascendente al mundo, sino que le es inmanente, como el Fondo último que todo lo contiene y sostiene, y que, como tal, no tiene razón de ser el invocarlo[44].

A la concepción de un Dios personal, trascendente y autosubsistente está ligada la noción de *Creación*. Dios crea desde la nada (*ex nihilo*), y no por necesidad, sino por libre amor. La noción de *emanación*, en cambio, está ligada a la concepción de un Dios impersonal e inmanente que se expande y se contrae, y respecto del cual el mundo y, con él, el ser humano son un *tiempo* o un *momento* de esa expansión-contracción divinas. Desde la primera perspectiva, la noción de emanación parece conllevar un carácter necesario y privar a Dios de la libertad de «crear el mundo», limitando así su trascendencia. Desde la segunda perspectiva, la noción de *creación* parece abrir una distancia insalvable entre el Creador y las criaturas. Si bien la primera aproximación preserva a Dios en su irreductibilidad, tiene también el peligro de marcar una distancia irrevocable de carácter dualista, mientras que la

---

[43] Fuente: Javier Melloni. EL UNO EN LO MÚLTIPLE (Sal Terrae, 2003). Javier Melloni Ribas (Barcelona, 1962) es antropólogo, teólogo y fenomenólogo de la religión. Varias inmersiones en la India le han permitido poner en contacto elementos de la mística hindú con la cristiana. Jesuita y estudioso de los Ejercicios Espirituales, tiene al mismo tiempo un amplio conocimiento de los textos de las diversas religiones. En su tarea como acompañante espiritual integra elementos de diversas tradiciones. Es miembro de *Cristianisme i Justícia* y profesor en la *Facultat de Teologia de Catalunya* y en el *Institut de Teologia Fonamental de Sant Cugat*. Vive en el centro espiritual La Cueva de San Ignacio, en Manresa. Entre sus publicaciones destacan *La mistagogía de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio* (2001), *El Uno en lo Múltiple* (2003), *Relaciones humanas y relaciones con Dios* (2006), *Vislumbres de lo Real* (2007, edición catalana en Fragmenta*), El Deseo esencial* (2009, edición catalana en Fragmenta), *Voces de la mística* (2009), *El Cristo interior* (2010), *Hacia un tiempo de síntesis* (Fragmenta, 2011) y *Dios sin Dios* (con José Cobo, Fragmenta, 2015).

[44] Dios, Deus, Theos, Zeus, Deva… proceden de la raíz sánscrita *dev-*, que significa «brillar a través», de donde también proviene la palabra día (dyau). En las religiones semíticas, el Ser absoluto es denominado a partir de la raíz *el-* (Elhoím, El-Sadday, Allah...), que originariamente designaba el principio vital de los seres vivos. Por su parte, el término sánscrito Brahman procede de la raíz *brah-*, que significa «expandir».

noción de emanación lleva a la igualación de la trascendencia con la inmanencia, pero con el riesgo de confundirlas, cayendo entonces en el monismo.

La primera concepción se despliega a partir del vínculo entre un yo y un Tú —o entre el Yo divino y el tú creatural—, es decir, entre dos núcleos de libertad y de conciencia inconfundibles, que entran en relación desde el amor. Aquí, la palabra clave es *alteridad*. La razón de la existencia es expandir al máximo la plenitud de esta relación, sosteniendo hasta el final cada uno de sus polos. De ahí la noción —característica de la teología cristiana— de *persona*, concebida como el núcleo más irreductible del ser, tanto en Dios (comunión de tres *Personas*) como en el ser humano.

La segunda concepción, en cambio, no se sitúa en la relación yo-tú, sino que avanza hacia el Todo a partir de los distintos estadios de un yo que es concebido como un punto de partida ilusorio de la conciencia humana. Cuanto más se avanza, tanto más se descubre que no hay ningún «yo», sino un Todo, del cual el «yo» no es más que una forma posible de manifestación, pero no la única ni la más profunda ni la definitiva. Aquí, la palabra clave es la *identificación* o la *realización* de que todo es Uno. Desde esta perspectiva, la existencia se concibe como la reunificación hacia ese Todo, donde el yo humano y el Tú divino desaparecen.

Estos dos modelos son relacionables con dos modos fundamentales de acercarse a Dios: por el camino del amor o de la devoción (*Bhakti*) y por el camino del conocimiento (*Jñana*). Sin ser excluyentes, el primero es más propio de las religiones teístas, mientras que el segundo está más asociado a las religiones oceánicas. Uno gira primordialmente en torno al polo de la afectividad y de la relación, mientras que el otro gira en torno al polo de la autoconciencia[45]. El primero está ligado a la noción de *salvación* —Dios como el *Otro de mí* es quien salva—, mientras que el segundo está ligado a la noción de *iluminación*, por medio del despertar de la propia conciencia. La dificultad de reconciliar esta posición con la anterior radica en la diferencia de perspectivas.

La corriente personalista no distingue entre Dios y el Absoluto, si por «Absoluto» se entiende algo superior a Dios. Según dicha corriente, Dios es el Ser Supremo, y no es posible imaginar conceptualmente nada que esté por encima de Él. Dios y el Absoluto son lo mismo, y es concebido como un Ser Personal. Su manifestación impersonal es considerada inferior a la manifestación personal. El amor devocional constituye la más alta aspiración o consumación del creyente. Significa servicio a Dios como expresión de la más completa entrega a Él. La distinción que se establece entre el ser humano y Dios se sostiene hasta el final.

---

[45] Plotino integra en su concepción ambas dimensiones, al considerar que el *noûs* tiene un aspecto inteligente y otro amoroso. El Bhagavad-Gîtâ también ofrece una integración de ambos caminos. Por medio del camino de la devoción y por el lado del camino del conocimiento. En un pasaje particularmente integrador se dice: «Por el amor, él ha podido conocerme. Quién soy Yo y Qué soy Yo. Y una vez ha recibido el Conocimiento, tiene ya la puerta abierta de regreso a Mi ser» (BG 18,55). También en el Evangelio de Juan aparecen equilibrados los dos polos: el del amor («Permaneced en mi amor» [15,9-12]; «Pedro, ¿me amas?» [21,15-17]), y el del conocimiento («Habrá un día en que los verdaderos adoradores del Padre lo serán en espíritu y en verdad» [4, 23]; «conoced la Verdad, y la Verdad os hará libres» [8,32]).

La postura teísta-personalista puede llegar a admitir una absorción completa de la conciencia en Dios, pero la interpretación que da de ello difiere respecto de la concepción *jñana*: para los *bhákticos* la conciencia es un atributo del Ser, mientras que para los *jnanas* el Puro Ser y la Pura Conciencia son idénticos. Para éstos, cuando el ser humano y Dios se hacen uno en la conciencia, también se convierten en un único Ser. En cambio, para la corriente *bháktica*, incluso cuando la conciencia está absorbida en Dios, la identidad sólo se da como atributo, como la llama de una vela deja de verse ante la luz solar, pero su identidad permanece diferenciada.

Podemos decir que las dos religiones que encarnan más expresivamente esta polaridad son el cristianismo, como la *religión del amor*, y el budismo, como la *religión del conocimiento*. Las demás religiones no presentan una decantación tan clara.

Más allá del monismo y el dualismo: la experiencia adváitica

El *advaitismo*[46] consiste en superar la oposición dualista entre Dios y el mundo, así como el mutuo absorcionismo. Dicho en lenguaje sufí, la relación entre Dios y el mundo no es de 1 + 1, que sería mera yuxtaposición (dualismo), ni de 1 = 1, que sería mera identificación (monismo), sino de 1 x 1, donde cada factor mantiene su propiedad sin que por ello se multiplique la realidad. Es decir, Dios —como Fondo del cual y en el cual todo surge— y el mundo —aquello que en Él surge— no están yuxtapuestos, ni el uno absorbido en el otro, sino en relación de reciprocidad. Dicho de otro modo: lo Absoluto no es solo trascendente, sino que es trascendente e inmanente a la vez. «La dimensión de trascendencia excluye la identificación monista, mientras que la de inmanencia impide la diferenciación dualista», sintetiza Panikkar[47].

Desde esta perspectiva podemos reinterpretar la expresión bíblica de que el ser humano fue creado «a imagen y semejanza de Dios»[48]. En ella se supera la dualidad entre Dios y el ser humano, ya que, si hemos sido creados a imagen de Dios, significa que Dios, al mirarnos, se ve a Sí mismo en nosotros, tanto como nosotros, al mirarle a Él, nos vemos a nosotros mismos. Esta paradoja está recogida en la célebre sentencia eckhartiana según la cual «la mirada con la que yo veo a Dios es la misma mirada con la que Él me ve». No se trata de

[46] El advaitismo es una de las tres escuelas interpretativas del Vedanta, representada particularmente por Shankara (788-820). Trata de ser una alternativa al realismo dualista del sistema Sâmkhya —el cual postula que hay dos realidades fundamentales: espíritu (purusha) y materia (prakrti)—, así como a un monismo reductor según el cual lo real sería sólo Dios, y la realidad una apariencia inconsistente. Con todo, habría que matizar esta consideración dualista del sistema Sâmkhya, ya que, en verdad, no concibe a prakrti como un principio independiente de purusha. El advaitismo de Shankara ha sido acusado de incurrir en esa relativización de la realidad manifestada. Aquí nos inclinamos por la interpretación adváitica del neovedantismo, particularmente por la postura de Vivekananda (1863-1902), Sri Aurobindo (1872-1950) y Rad-hakrishnan (1888-1975), los cuales toman muy en serio las diversas dimensiones de lo Real, sin que una quede absorbida por la otra.

[47] *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998, p. 59.

[48] «Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza, a su imagen los creó Dios» (Gn 1,27). Los Padres griegos interpretan esta repetición parcial entendiendo que hemos perdido la semejanza, pero no la imagen. La tarea de cada persona es restablecer esta semejanza que ha quedado desfigurada.

mutuos narcisismos, sino de todo lo contrario: Dios, creando lo otro de Sí, se reencuentra consigo mismo, del mismo modo que el ser humano, buscando al *Otro* de sí, descubre que es él mismo.

Otro de los teólogos cristianos que más bella e incisivamente lo han expresado es Máximo el Confesor (580-662):

> «Puede decirse que Dios y el hombre se sirven mutuamente de modelos: Dios se humaniza para el hombre gracias a su filantropía, en la misma medida en que el hombre, fortificado por la caridad, se diviniza para Dios. El hombre es arrebatado por Dios hacia lo desconocido, según el Espíritu, en la misma medida en que él revela, por medio de sus virtudes, al Dios que por naturaleza es invisible.»[49]

Dios se hace visible en el ser humano, y el ser humano deviene la forma de Dios:

> «Así como el hombre se convierte en Dios, Dios se convierte en hombre, ya que el hombre es elevado por las ascensiones divinas en la misma medida en que Dios se ha anonadado por su amor a los hombres, descendiendo hasta los extremos de nuestra naturaleza (...). Dios nos contrae en la unión con Él por amor de sí mismo, en tanto que Él se había dilatado a sí mismo por amor a nosotros, gracias a su condescendencia.»[50]

Y en palabras de San Juan de la Cruz:

> «El amar es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios; y así el alma puede quedar esclarecida y transformada en Dios, y Dios le comunica su ser sobrenatural, de manera que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene Dios mismo.
> Y se hace tal unión, cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son unas en transformación participante. Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación.»[51]

consciente de la audacia de la última frase, parece echarse atrás y dice:

> «Aunque es verdad que su ser sigue siendo por naturaleza tan distinto del de Dios como antes»;

---

[49] *Ambigua* lo, 10, PG 91, 1.113 BC.
[50] *Ambigua*, Les éditions de l'Ancre, Paris 1994, 7, p. 138. La segunda parte de la cita no la hemos podido localizar. La hemos tomado de H.U. von BALTASAR, Liturgie Cosmique, Aubier, Paris 1947, p. 212.
[51] *Subida al Monte Carmelo*, 11,57, p. 227.

sin embargo, retoma el impulso inicial e insiste:

> «Aunque está transformada, como también la vidriera es distinta del rayo, estando por él clarificada.»[52]

Aunque la vidriera es distinta del rayo de luz, ya nada se interpone para que el rayo la atraviese. Nada la distorsiona ni la oscurece, de modo que, habiendo la misma luz a ambos lados de la vidriera, la vidriera ya no tiene razón de ser. Ya vimos las imágenes que utilizaba Santa Teresa para hablar de la unión que se producía en la *séptima morada*[53]: va más allá de las llamas de dos velas que se juntan pero que pueden separarse de nuevo —tal era la unión propia de la *sexta morada*—. Y menciona el agua de la lluvia que se junta con la del estanque, o la de un río que se une con el mar: imágenes, por cierto, muy frecuentes entre los místicos de Oriente. Teresa misma, que en su pedagogía espiritual subraya la importancia de partir de la contemplación de la humanidad de Jesús, a lo largo de su propia vida fue experimentando una evolución. Si bien al comienzo de su despertar tiene visiones corpóreas de la humanidad de Cristo, es decir, exteriores a ella, a medida que va avanzando, la exterioridad de esas visiones se va internalizando, hasta tener experiencias que podríamos calificar de *adváiticas*, en las que desaparece toda dualidad:

> «Estando una vez en el coro con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa»[54].

Probablemente, esta y otras experiencias son las que están detrás de uno de los grandes poemas no-dualistas de Santa Teresa —*Alma, buscarte has en Mí, y a Mí buscarte has en ti*—, en el que se expresa con gran finura la paradoja de la reciprocidad: Dios y el ser humano están el uno en el otro, como dos espejos que se devuelven mutuamente la imagen.

También en el sufismo se alcanzan formulaciones adváiticas. Abd al-Karim Al-Yili, místico iraní, dirá:

> «Debes saber que la percepción de la Esencia Suprema consiste en llegar a saber, por vía de intuición divina, que tú eres Él y que Él eres tú, sin que haya fusión entre ambos, ya que el servidor es servidor, y el Señor es Señor, y no se trata de que el servidor se convierta en Señor, ni el Señor en servidor»[55].

---

[52] *Ibidem.*
[53] Cf. 7M 2,4; cf. supra, cap. 6.
[54] *Vida*, 40,5.
[55] *El hombre universal*, p. 40.

Ese «tú eres Él y Él eres tú» se corresponde con una de las grandes formulaciones de las *Upanishads*: *«Tat tvam asi»* («Tú eres Eso —o Él—»). Lo cual, sin embargo, no es exactamente lo mismo que decir: «Eso —Él— eres tú», porque en la primera expresión se significa que uno es la participación del Ser, mientras que en la segunda expresión el Ser quedaría reducido a uno mismo —«el Señor convertido en siervo», en lenguaje islámico—. La perspectiva islámica es particularmente estricta a la hora de velar por que la unión con Dios no disminuya su trascendencia. Pero, al mismo tiempo, hay que tratar de entender que tal trascendencia no justifica la dualidad entre Dios y la criatura, porque Dios no puede ser concebido como un ser más, sino como la posibilidad y fuente misma del ser.

Uno de los escritos *adváiticos* sufíes más radicales es el *Tratado de la Unidad*, de Al-Balabáni, comúnmente atribuido a Ibn Arabi[56], que desarrolla lo más esencial de su argumentación a partir de dos *hadiths* del Profeta. El primero dice:

> «Mi adorador no cesa de aproximarse a mí por sus obras abundantes hasta que yo le amo —dice *Allâh*—. Y cuando Yo le amo [continúa hablando Dios], Yo soy el oído con el que oye, el ojo con el que ve, la mano con la que coge y el pie con el que anda.»

Al-Balabani lo comenta así:

> «Cuando aparece mi Amado, ¿con qué ojo he de mirarle? Con el Suyo, no con el mío, porque nadie Lo ve, sino Él mismo (...). Todos los atributos de *Allâh* son tus atributos. Verás que tu exterior es el suyo, que tu interior es el Suyo, que tu comienzo es el Suyo y que tu fin es el Suyo. Y eso, incontestablemente, sin duda alguna. Verás que tus cualidades son las suyas y que tu naturaleza íntima es la Suya. Y esto sin que te conviertas en Él, ni Él se convierta en ti, sin transformación, sin disminución o aumentación alguna.»[57]

De nuevo aparece la paradoja de que en el límite de la fusión se mantiene la distinción. Sin embargo, el segundo *hadith* permite dar un paso más: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor»[58]. Al-Balabáni lo interpreta del modo siguiente:

> «El Profeta no ha dicho: *Quien extingue su sí-mismo [naf] conoce a Su Señor*, sino: *El que se conoce a sí mismo [naf] conoce a Su Señor*. Porque él sabe y vive que ninguna cosa es distinta de Él, y por eso dice a continuación que el conocimiento de sí mismo es la *gnosis* [*ma'rifat*], es decir, el conocimiento de *Allâh*. Has de

[56] Cf. Ibn ARABI, *Tratado de la Unidad*, José de Olañeta, Palma de Mallorca 2001; ver Introducción, pp. 11-12.
[57] *Ibid*., pp. 16 y 31.
[58] Ibn ARABI, *Tratado de la Unidad*, José de Olañeta, Palma de Mallorca 2001, p- 50.
De algún modo, también podría considerarse dos hadiths más: «Morid antes de morir», indicando con ello que el que «aniquila su alma, es decir, el que se conoce, ve que toda su existencia es Su existencia» (p. 41); y «Mi Cielo y mi Tierra no pueden contenerme, pero el corazón de Mi servidor creyente Me contiene» (p. 12).

conocer lo que es tu mismidad, es decir, tu existencia; has de conocer que en el fondo tú no eres tú, pero tú no lo sabes.»[59]

y es que:

«Sólo Él existe, y no puede dejar de existir, porque jamás vino a la existencia. Por eso ha dicho el Profeta: "Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor". Y también ha dicho: "Yo conozco a mi Señor por mi Señor". El Profeta de *Allâh* ha querido hacerte comprender que tú no eres tú, sino Él: Él y no tú; que Él no cabe en ti y tú no cabes en Él; que Él no sale de ti y tú no sales de Él.»[60]

lo cual le lleva a afirmar:

«Si conoces el ti-mismo, es decir, si puedes concebir que no existes y que, por tanto, no puedes extinguirte jamás, entonces conoces a *Allâh.*»[61]

y prosigue con un argumento teológicamente sutil, al hacer ver que, si hubiese un yo que permaneciera hasta el final, se caería en la idolatría, ya que el Yo de Dios rivalizaría con el yo de uno mismo:

«Tú piensas que eres, mas no eres ni jamás has existido. Si fueras, serías el Señor, el segundo entre dos. Abandona tal idea, porque en nada diferís vosotros dos en cuanto a la existencia. Él no difiere de ti, y tú no difieres de Él (...). Guárdate de dar un compañero a *Allâh*, porque en tal caso te envileces con el oprobio de los idólatras (...). Nadie distinto de Él puede juntarse con Él o llegar a Él. Nadie distinto de Él puede separarse de ÉL. El que puede comprender esto total y plenamente está exento de la más grande de las idolatrías.»[62]

Así pues, el mayor de los errores es el dualismo, la bi-existencia, la creencia en dos divinidades: Dios y el yo.

Ello evoca el relato que recoge Rumi en su *Masnavi*:

«Alguien llamó cierta vez a la puerta de su Amigo.
— ¿Quién es? — preguntó una voz desde dentro.
— ¡Yo!
— No puedes entrar. Es aún demasiado pronto y en esta casa no hay lugar

[59] *Ibid.*, 1.7.1., p. 48.
[60] *Ibid.*, 1.1.8, pp. 21-22. También son significativos los siguientes párrafos: «Aquello que tú crees ser distinto de Allâh no es sino Allâh, pero tú no lo sabes. Tú Lo ves y no sabes que Lo ves. Desde el momento en que este misterio haya sido desvelado a tus ojos —que no eres distinto que Allâh—, sabrás cuál es el fin de ti mismo, que no tienes necesidad de anonadarte, que jamás has dejado de ser y que no dejarás jamás de existir» (1.3.3., p. 31). «No hay nada distinto de Él, porque Él está exento de que lo distinto de Él sea distinto de Él. Aquello que es distinto es también Él, sin ninguna diferencia interior o exterior» (1.4.6., p. 39).
[61] *Ibid.*, 1.2.1., p. 22.
[62] *Ibid.*, 2.2.3., p. 63; 2.2.1, p. 59.

para lo impuro.
Aquel hombre abandonó el lugar entristecido, y durante mucho tiempo se consumió en las llamas de la separación. Pero al final regresó. Comenzó a dar vueltas junto a la puerta del Amigo, entre dudas y temores. Finalmente, se decidió a llamar.
— ¿Quién es?
— ¡Tú!
— Pasa, amigo mío, ahora que ya eres yo. Porque en casa no hay lugar para dos yoes.»[63]

Estamos ante las mismas afirmaciones de Al-Hallaj que le costaron la vida:

«En aquella gloria no hay yo ni nosotros ni tú. Yo, nosotros, tú y Él todo es una y la misma cosa.»

«Me he convertido en Aquel a quien amo, y Aquel a quien amo se ha convertido en mí. Somos dos espíritus infundidos en un solo cuerpo. Si me ves, Lo ves; y si Lo ves, nos contemplamos los dos.»[64]

Desde esta perspectiva se puede reinterpretar el pasaje del Éxodo en el que Dios se le revela a Moisés como «Yo soy el que soy» (Ex 3,14a). A continuación de esta teofanía, Moisés recibe el siguiente encargo: «Di a los Israelitas: *Yo soy* me envía» (Ex 3,14b). El *Yo soy* de Dios se hace uno con el *yo soy* de Moisés, de modo que la conciencia de Moisés ha quedado plenamente identificada con la esencia divina. De ahí emanará su autoridad como profeta, liberador y legislador. Se podría decir que Moisés, en el Sinaí, ha tenido una experiencia *adváitica*.

Todavía con mayor nitidez, en los Evangelios, particularmente en el de Juan, encontramos afirmaciones puestas en boca de Jesús que son claramente *adváiticas*. Tales expresiones son de dos tipos: las que están referidas a su relación con el Padre y las que están dirigidas a sus discípulos, las cuales van apareciendo más tarde y progresivamente a lo largo del Evangelio. Entre las primeras, las más destacables son las siguientes:

«El Padre y yo somos uno» (Jn 10,30).
«El Padre está en mí, y yo en el Padre» (Jn 10,38).
«Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí» (Jn 14,11).
«Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo, mío» (Jn 17,10).

A medida que esta relación de Jesús con el Padre va siendo explicitada, van apareciendo otras referencias en torno a que esa unión se extiende a sus discípulos, los cuales representan a todos los humanos:

[63] Carlos DUBNER, *Un poeta místico de Persia*, *Adiax*, Buenos Aires 1980, pp. 110-111.
[64] Citas tomadas de Louis MASSIGNON, *La passion de Ibn Mansûr Hallâj*, Gallimard, Paris 1975, vol. III, pp. 49-56. Existe una versión reducida de esta obra en castellano, en la que los tres volúmenes originales han sido sintetizados en uno: *La pasión de Hallaj*, Paidós Orientalia, Barcelona 2000.

> «Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre, vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14,20).
> «Que todos sean uno. Como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que también ellos estén en nosotros» (Jn 17,21).

Con estas palabras, el Evangelio de Juan está invitando a los discípulos a participar plenamente de la naturaleza de Cristo, el cual, a su vez, participa plenamente de la naturaleza del Padre. Para la confesión cristiana, esto significa que los seres humanos, a través de Cristo, participan como Él de la naturaleza divina. Esta incorporación sustancial está expresada en la imagen, también *adváitica*, de la vid y los sarmientos (Jn 15,5), en la que los sarmientos forman parte de la vid, son la misma vid, sin que por ello ésta quede reducida a aquéllos.

De algún modo, el cristianismo se halla a medio camino entre las religiones monoteístas semíticas y las religiones orientales, porque, por un lado, preserva la trascendencia del plano divino al atribuir la encarnación solamente a una de las tres Personas, pero, por otro, elimina la distancia del plano increado con respecto al creado al afirmar la plena asunción de una de las Personas divinas en un ser humano, revelado como el Cristo.

Lo que la tradición cristiana afirma de Cristo, las religiones oceánicas tienden a afirmarlo de todos los seres y de la realidad completa al hablar de la *naturaleza búdica* o de que todo es *Brahman*, sin necesidad de que haya un único mediador, porque parten de otra concepción de lo trascendente y de lo inmanente, y en ellas no tiene lugar la distinción entre lo *natural* y lo *sobrenatural*.

A lo largo de estas páginas hemos tratado de apuntar que la experiencia mística común a todas las religiones tiende a abolir esta dualidad. Dada la predominancia cristiana en el contexto en que se escribe el presente ensayo, nos vamos a detener un poco más en mostrar cómo los místicos cristianos han comprendido esa unidad a partir de la concepción del Dios trinitario.

La Trinidad desde la perspectiva adváitica

La formulación cristiana de Dios es doblemente no-dualista: por un lado, afirma que Dios es una sola naturaleza en tres Personas. Con ello pretende preservar tanto la unicidad divina como el aspecto «diferencial» que se da en su *interior*. Ello permite distinguir la acción (*economía*) de cada una de las Tres personas sin confundirlas con las otras dos. Así, el Hijo, el *Logos*, puede encarnarse sin comprometer con ello la trascendencia del Padre ni su Dinamismo sin forma, que es el Espíritu. El *Logos* es el principio formal de Dios que sostiene toda forma: «En Él fueron creadas todas las cosas, y todas las cosas fueron creadas por medio de Él y con miras a Él» (Co1 1,16). De ahí que se le atribuya al *Logos* la acción y la economía de la encarnación. Por otro lado, de Jesucristo, el hombre-Dios o Dios-hombre, también se llega a una formulación *adváitica*: «totalmente Dios y totalmente hombre, sin

confusión ni separación»[65], es decir, sin que ninguna de las dos naturalezas quede diluida o neutralizada en la misma persona, sino que ambas están recíprocamente potenciadas. Lo que los místicos expresan es que lo que comúnmente se atribuye sólo a Cristo se extiende a toda la condición humana, la cual participa de la misma naturaleza divina, tal como apuntábamos al comentar ciertas frases del evangelio de Juan.

Dice Máximo el Confesor:

> «El hombre, por la *kénosis* de sus pasiones, es transformado en Dios, en la misma medida en que el Verbo de Dios, por la *kénosis* voluntaria de su propia gloria inmaculada, se hizo hombre verdadero para nuestra propia salvación.»[66]

«El hombre es transformado en Dios»: tal es la sentencia que atraviesa a toda la Patrística. La vivencia mística consiste en experimentar que esta divinización (*théosis*) no se da más en Jesús que en cualquier ser humano, porque Jesús, el Cristo, no es un *otro* de nosotros, sino que es la manifestación de lo que todos somos en cuanto seres humanos: la expiración e inspiración del amor de Dios en tanto que «Padre».

Así lo explica San Juan de la Cruz:

> «El Espíritu Santo, a manera de aspirar, muy subidamente levanta el ánima y la informa y la habilita para que ella respire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Trinidad. Porque el alma, unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma aspiración divina que Dios, estando en Él transformada, aspira en Sí mismo a ella. Y no hay que tener por imposible que el alma pueda ser una cosa tan alta, esto es, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella, por modo participado.»[67]

Lo que sucede en el «interior» de Dios sucede también en su «exterior», ya que en Dios no tiene sentido hablar de *interior* y de *exterior*[68]. Esta participación en Dios se da a través del Hijo, porque todo lo que existe, existe en tanto que filiación del Padre, lo cual significa que pasa a través del Hijo. Pero esta participación es plena. Así, Hadewich, beguina de Amberes en el siglo XIII, escribe:

---

[65] Según la formulación del Concilio de Calcedonia (451).

[66] «*Brève interprétation de la priére du Notre Pére pour un ami du Christ*», en Philocalie des Péres Neptiques, Vol. VI, p. 249.

[67] Cántico Espiritual B, 39,1-2.

[68] Cf. Karl RAHNER, «Advertencias sobre el tratado dogmático "De Trinitate"», en Escritos de teología, Vol. 1V, Taurus, Madrid 1962, pp. 105-136. «*La Trinidad económica es la Trinidad inmanente*» (p. 117).

> «En el instante en que el Hijo se hacía presente en el altar, con esa venida suya me besó y con este signo me dejó marcada. Y pasé a ser una con Él en presencia de su Padre, que me recibió en su Hijo y a Él lo recibió en mí. Habiendo sido recibida en la unidad, fui iluminada de tal forma que comprendí esta esencia, y de ella tuve conocimiento más claro que del que se puede tener con palabras o con razones o con visiones.»[69]

Nótese lo radical de la afirmación de que se sintió recibida en el Hijo, y el Hijo en ella. Es decir, el Hijo no es *otro*, sino que es cada ser humano: el Hijo fue recibido en ella porque ella es el Hijo. La individualidad ya no tiene lugar aquí, sino que lo que se pone de manifiesto es que la naturaleza humana es la filiación de Dios, el receptáculo del verterse de Dios en tanto que *Padre*. Cuando el alma se ha hecho plenamente receptiva, «Dios es una sola cosa con el alma». Y prosigue Hadewich:

> «Entonces Él y el alma conocen la verdadera y gloriosa elevación sobre la tierra (...). Cuando el alma se pierde en Él llegando a no ser ya cosa alguna, entonces Él se eleva por encima de la tierra atrayendo todas las cosa hacia Él, y ella pasa a ser con Él todo lo que Dios es en sí mismo.»[70]

Otra mística medieval, Juliana de Norwich, escribirá:

> «Dios no hace diferencia en amor alguna entre la bendita alma de Cristo y la más pequeña alma que será salvada (...). Tal como lo entendí, es que donde está el alma de Cristo, allí está la subsistencia de todas las almas que serán salvadas por Cristo. Tenemos que deleitarnos en gran manera de que Dios more en nuestra alma, y todavía más de que nuestra alma more en Dios. Nuestra alma está creada para ser la morada del Señor. La morada de nuestra alma es Dios, que es increado.»[71]

hasta aquí, el texto no ha dicho nada extraordinario. Tan sólo está preparando el terreno para dar un paso más:

> «Es una alta comprensión ver interiormente y saber que Dios, que es nuestro Creador, mora en nuestra alma. Pero es una comprensión todavía más alta ver interiormente y saber que nuestra alma, que es creada, mora en Dios por sustancia, y por esta sustancia, por Dios, somos lo que somos.»[72]

y prosigue:

> «Y no vi ninguna diferencia entre Dios y nuestra sustancia, sino como si todo fuese Dios.»[73]

---

[69] *Cartas*, Paulinas, Madrid 1985, carta XVII, p. 117.
[70] *Ibid.*, carta XIX, p. 132
[71] Las revelaciones del divino amor, Aragonesa de Reproducciones Gráficas, Zaragoza 1989, cap. 54, p. 158.
[72] Ibidem.
[73] Ibidem.

y allí, en el máximo de esa identificación, hace una observación *adváitica*:

> «Y, sin embargo, mi entendimiento comprendió que nuestra sustancia está en Dios, es decir, que Dios es Dios y que nuestra sustancia es una criatura en Dios.»[74]

Juan Ruysbroeck, en cambio, no se detiene a matizar las distinciones de la unión:

> «Por la transformación en Él nos sentimos engolfados en el abismo sin fondo de nuestra salvación eterna, donde ya nunca más encontramos diferencia entre Dios y nosotros. Es la cima de nuestra experiencia, que sólo se puede alcanzar abismándose en amor.»[75]

y en otro lugar:

> «Dios, en su efusión exterior, por la gracia, nos hace semejantes a Él; y en el reflujo en sí mismo, nos recoge en Él en la unidad de su amor.»[76]

De entre todos los místicos cristianos, tal vez sea el Maestro Eckhart quien ha expresado con más radicalidad y audacia esta plena identificación entre cada ser humano y el Hijo:

> «El Padre engendra al Hijo sin cesar desde toda la eternidad como igual a sí mismo. Pero todavía digo algo más: que Dios lo ha engendrado en mi alma. No es sólo que el alma esté junto a Dios y Dios junto a ella, en mutua igualdad, sino que el Padre engendra a su Hijo en el alma de la misma manera que Él la engendra en la eternidad, y no de otro modo (...). Y todavía digo más: no sólo me engendra en tanto que a su Hijo, sino que me engendra en tanto que Él mismo, y Él se engendra en mí en cuanto a su ser y naturaleza. En la fuente más interior, allí broto del Espíritu Santo: allí hay una sola vida, un solo ser y una sola obra. Todo lo que Dios realiza es uno. Por eso me engendra en tanto que su Hijo, sin diferencia alguna.»[77]

Si Dios nos engendra «en tanto que Él mismo», significa que nosotros somos engendrados en Él tanto como Él en nosotros, es decir, que Dios *se hace* en nosotros, y que nosotros nos hacemos en Él. El Maestro Eckhart llega a afirmar que «el fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios.»[78]

---

[74] Ibidem.
[75] *La piedra brillante*, en Obras, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, Madrid 1985, p. 496.
[76] *Las doce beguinas*, citado por Pablo Mª Bernardo en: Hadewich de AMBERES, *Las Cartas*, Paulinas, Madrid 1986.
[77] *El fruto de la nada*, Sermón 4: «Dios y yo somos uno (Iusti vivent in aeternum (Sab 5,16)», p.
54. Versión retocada a partir de la traducción francesa: *Traités et sermons*, Montaigne, Pa- ris 1942, p. 1942. Véase también la traducción de Alain de Libera,en GF-Flammarion, Paris 1993, Sermon 6: «*Dieu m'engendre comme Lui-méme et s'engendre comme moi-méme*», p. 262.
[78] *El fruto de la nada*, p. 49.

¿Qué significa que Dios se engendre a sí mismo en nosotros, de modo que Dios no quede reducido a nosotros, ni nosotros, sin más, seamos igualados a Dios? Aquí llegamos a la pregunta más profunda que podemos hacernos sobre el mundo y sobre el ser humano: ¿por qué y para qué existimos? Tal vez todo ello tenga que ver con lo que llamamos el misterio de la Trinidad.

En palabras de Jakob Böhme:

> «En la Divinidad se despierta eternamente la tendencia a conocerse a sí misma, es decir, a convertirse a la vez en sujeto cognoscente, en objeto conocido y en síntesis de sujeto y objeto que se reconocen como idénticos el uno al otro. Esta triple tendencia se realiza bajo la forma de la personalidad divina, personalidad triple de la Trinidad.»[79]

El alma se descubre entonces como la ocasión por la que Dios sale de sí mismo, en sí mismo[80]. Hadewich habla de «la mirada de amor del amor a través de su amado»[81]. Y Guillermo de Saint-Thierry dice:

> «Recobra tu imagen según la cual Tú la creaste, pues por la verdad de tu Naturaleza supra-eminente y por la naturaleza de tu Verdad, no puedes amarte a Ti más que por Ti mismo.»[82]

Dios se descubre a sí mismo en cada uno de nosotros: somos la imagen donde se refleja su Rostro. La individualidad de cada uno es el camino a lo largo del cual cada ser, a través del amor y la conciencia, va desvelando poco a poco (como reflejo y transparencia) su verdadera naturaleza. Cuando esto sucede, no es que se convierta en Dios, sino que *realiza* que es Dios, al experimentar que Dios es todo en ella porque se ha abierto plenamente a esa revelación-comunión.

Más allá del marco cristiano, Ibn Arabi formula así este misterio:

> «Sólo existe Dios. No existe nada más.
> No existe nada más que su esencia y voluntad.
> Todo cuanto existe en el ser, es Dios.
> Todo cuanto existe en el aparecer, es criatura.»[83]

---

[79] Citado por Victor DELBOIS, *Le mysticisme allemand*, Cahiers de la Nouvelle Journée. Paris 1925, p. 119.
[80] Willigis JÄGER dice: «Dios no quiere ser adorado, sino vivido. Sólo por este motivo hemos nacido como seres humanos: porque Dios quiere ser persona en nosotros»: *La ola es el mar*, Desclée, Bilbao 2002, p. 38.
[81] Op. cit., carta XIX, p. 129.
[82] «Tratado sobre la contemplación de Dios», en *Carta a los Hermanos de Monte Dei y otros escritos*, Sígueme, Salamanca 1995, p. 114.
[83] *Fotuhat III*, 400,402, en Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado*, Libros Hiperión, Madrid 1990, p. 256.

Dios, como Esencia, es el Ser; como voluntad de aparecer, se manifiesta en la diversidad de criaturas[84]. Y ambas cosas son simultáneas, no sucesivas ni contradictorias. Desde la perspectiva de las criaturas, la aventura del Ser se despliega a partir de la diversidad inicial hasta la unión total. Es decir, las criaturas, y más particularmente el ser humano, están hechas —*creadas*— para tomar conciencia, a partir de su individualidad separada, de que son una en Dios. Desde la perspectiva de Dios, las criaturas son el medio a través del cual Él puede aparecer. Las criaturas son, pues, el modo de ser de Dios *ad extra*.

El Uno como Trinidad radical

Extrapolando la concepción trinitaria del cristianismo, se puede postular una Trinidad radical como constitutiva de lo Real: el Padre como abismo sin fondo de la divinidad; el Hijo como principio formal de la realidad, dentro del cual estamos incluidos como seres-hijos; y el Espíritu como dinamismo permanente de transformación[85].

Lo que es notable desde un punto de vista fenomenológico es que esta estructura tripartita se halla presente en otras tradiciones. Así lo constató Bede Griffiths:

> «Podemos discernir un patrón básico en todas las grandes tradiciones religiosas:
> En primer lugar, está el Principio supremo, la Verdad última, más allá del *nombre* y de la forma, el *Brahman Nirguna* del hinduismo, el *Nirvana* y *Sûnyatâ* del budismo, el *Tao* sin nombre de la tradición china, la Verdad del sikhismo, la Realidad (*Haqq*) del sufismo, el infinito *En Sof* de la cábala, la Divinidad (en cuanto distinta de Dios) en el cristianismo.
> Después está la manifestación de la realidad escondida: el *Brahman Saguna* del hinduismo, el Buda o *Thagata* del budismo, el sabio chino, el *gurú* sikh, el Dios personal, *Yahvéh* o *Alláh*, del judaísmo y el islam, y el Cristo del cristianismo.
> Finalmente, está el Espíritu, el *átman* del hinduismo, la Compasión (*Karuna*) de Buda, la Gracia (*Nadar*) del sikhismo, el "Soplo del Misericordioso" del islam, la *Ruah* del judaísmo y el *Pneuma* del cristianismo.»[86]

Estas fórmulas triádicas son fluctuantes y no se ajustan con precisión a sus propias tradiciones. Así, por ejemplo, lo que Griffiths identifica como Divinidad en el cristianismo se correspondería con lo que nosotros hemos atribuido al Padre —Principio anterior a toda forma—; pero el Padre, según es concebido en la tradición cristiana, es un Ser personal, por lo cual habría que situarlo en el segundo momento, ocupado por Cristo. Tampoco es precisa la tríada china, que quedaría más clara si se estableciera del siguiente modo: *Ying* como el

[84] Aquí resuena un tema de la teología escolástica, según el cual los entes no añaden más ser al ser. Es decir, el ser no aumenta con la aparición de los entes, porque pertenecen a dimensiones diferentes; cf. Raimon PANIKKAR, Entre Dieu et le cosmos. *Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Albin Michel, Paris 1998, p. 128.
[85] Cf. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1998.
[86] BEDE GRIFFITHS, Universal Wisdom. A Journey throught the Sacred Wisdom of the World, HarperCollins, London 1994, pp. 41-42. o

Vacío Primordial; *Yang* como lo que existe, lo manifestado, *Chi* como lo que actúa, funciona y nutre. La realidad es *Ying-Yang-Chi*, y toda ella forma el *Tao*, el Camino, por el cual el Ser transcurre en Sí mismo, hacia Sí mismo, por Sí mismo, desplegándose y plegándose sin cesar[87].

Sin embargo, a pesar de estas imprecisiones, lo que aquí queremos hacer ver es la universalidad de la comprensión tri-unitaria de la realidad, que evita caer tanto en el dualismo como en el monismo. Todavía podemos mencionar dos tríadas más: la del budismo *Zen*, donde *Wu* o *Mu* remite a la realidad inmanifestada, *Yu* a la realidad manifestada, y *Te* al dinamismo interior que la mueve, y el *Sat-Chit-Ananda* hindú, donde *Sat* es el Ser, la Verdad, *Chit* es la conciencia, y *Ananda* es plenitud de felicidad. La Realidad suprema es las tres cosas a la vez, y todo ser participa de ella. Llegar conscientemente a la plenitud de este goce es la razón de toda existencia, por la cual el Ser prodiga su Ser sin dejar en ningún momento de ser.

Así, todas las tradiciones tratan de posibilitar la *religación* con lo Real en base a su estructura triádica: como Silencio anterior y posterior a toda forma; como articulación de la Palabra-conciencia, principio de toda forma; y como ritmo y dinamismo de ese flujo y reflujo de la No-Forma a la Forma y de la Forma a la No-Forma. O, dicho todavía de otro modo: todas las religiones tratan de entrelazar la estructura *cosmoteándrica* de la realidad señalando su fondo divino, desarrollando el ámbito de lo humano y cuidando del cosmos. Inter-religación que también se establece mediante el triple camino explicitado en el hinduismo: el ca-mino de la acción (*karma-marga*), del conocimiento (*jñana-marga*) y del amor (*bhakti-marga*)[88].

En la plenitud de esa Tri-unidad, la diversidad se pliega en el Uno, sin perder por ello su especificidad, del mismo modo que cada religión se revela como un modo de acceso hacia esa Tri-unidad diferenciada. Y todo ello para llevar al ser humano a la plenitud del Ser. Plenitud que, como hemos visto, puede ser concebida en términos personalistas (o *monádicos*, lo que es propio de las religiones monoteístas) o transpersonales (u *ondulares*, de acuerdo con las tradiciones Oceánicas).

[87] Cf. Ana Mª SCHLUTER - José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *Mística oriental y mística cristiana*, Cuadernos Fe y Secularidad 44, Sal Terrae, Santander 1998, p. 37; C.J.A. Leg - T. Han, El sabor del agua, San Pablo, Madrid 2000, pp. 150-153.

[88] Sobre esto, remitimos a las reflexiones de Raimon PANIKKAR, El Cristo desconocido del hinduismo, Grupos Libro, Madrid 1994, particularmente las pp. 150-161; La Trinidad. Una experiencia humana primordial, Siruela. Madrid 1998, pp. 50-63 y 65-87; *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999, pp. 75-99.

OLAS DE SILENCIO

(Primer Oleaje)

Diego Cerrato

"El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido;
mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va;
así es todo aquel que es nacido del Espíritu."
Jn 3:8

I

No pretendas atrapar
el mar con tus manos...
comprende que
tú mismo eres el mar.
Todo se hace en ti...
tú nunca hiciste nada.

Silencio luminoso
que despierta en las mil formas,
tu fondo cristalino
florece la presencia.
Apenas una lágrima
me ahoga en la advertencia
de este fingido sueño
que empaña mi recuerdo.

Te busco y no te encuentro,
y cuando me abrazas
nadie te ha tocado.

II

Me caminas como huella que te ofrendas,
en cada instante de cruz me resucitas,
apenas restan los clavos del recuerdo
que pretenden sostener esta apariencia.
Al caminar me moldeas y te observas
construyéndome formas que recuerdas
como efímeros suspiros que se pierden
en el soplo del aire que alimentan.

Me alumbro y me pierdo en tu presencia
como ola sin rumbo que descansa
en lo profundo del mar que la abraza.
Agradezco en todo acontecer la experiencia
que glorifica y santifica lo que encarnas,
anhelo de ver que al contemplarse
se olvida de sí para encontrarse.

III

Sueños intrusos me atraviesan y cabalgan,
me preñan y me laten de misterio,
apariencias de ecos y sentires,
turbulencias de gozos y sufrires,
mundos tejidos de pasares,
olas de sombras en la noche
del alma perdida y distraída,
envuelta en agitación, disminuida,
y olvidada de sí, como escondida.

A veces me aquieto y me despierto,
a veces el silencio se ilumina
rompiendo su noche como un rayo.
A veces soy la luz que soy encendida
y todo en ella palidece
como un tiempo que el tiempo desvanece.
A veces un silencio me vacía
y te presencia, alma mía.

IV

¿En cuántas olas emergiste?,
¿con cuántas olas te fundiste?
¿En cuántas olas te pensaste?,
¿con cuántas olas te ocultaste?
¿En cuántas olas te sentiste?,
¿con cuántas olas te soñaste?
¿En cuántas olas te agitaste?,
¿con cuánta espuma te perdiste?
¿En cuánta arena reposaste?,
¿con cuántas rocas golpeaste?

Soplos de espíritu rizan su piel
y ola tras ola… ola tras ola…
musitan ondulantes estelas
que se celebran y se navegan;
mar que encontrándose se ve
asomando azul en la mirada,
y acariciando los oídos
se canta y se proclama.

Mareaje vivaz timonea su acontecer
hacia la profunda quietud que un día vislumbré,
donde todas las olas vienen a descansar
en un fondo sin fondo de un infinito mar.

V

Oscuridad acuosa brota suave la savia
nutriendo tallos donde el viento habla;
pétalos que anidan estambres
ofrendan su néctar a las mariposas,
al colibrí y a abejas celosas,
que rebosando de miel la colmena
no se preguntan a quién alimenta.

Sopla la vida esparciendo su aroma,
el viento suave, el sol labora,

frondoso verde abre la hierba,
color renacido de las flores,
la roca estable y quieta,
el dulce canto del colibrí
y el zumbido de la abeja;
insondable e inefable silencio
así se revela y se contempla.

VI

Espejo de mi alma,
da forma a mi presencia…

Te la mostraré en las estrellas
que la luna le enseña,
en su sonrisa serena
del perfume de primavera,
y en sus sentidas lágrimas
donde la lluvia la consuela,
en el silencio de la noche
donde descansa y se sueña,
en la quietud de la montaña
y en el viento que la lleva,
en la pasión que la acompaña
y en la soledad que la encuentra.

Soy el reflejo vivo
donde oculta te presentas.

VII

Saliendo a pasear sin rumbo cierto
me encontré sin haber salido
asomándome aquí sin pretenderlo
a un Aquí profundo y abierto,
disuelto en un Ahora sin tiempo
donde todo momento es fluido
en ese Ahora, atento y eterno.

Caminaba sin procurar ningún destino,
por donde nacen y acaban los caminos,
mientras todo se engendra vigoroso
sin saber quién así lo ha querido
desde aquello que nadie ha percibido.
Eccehomo, me decía compasivo,
que amando y padeciéndose,
en su cruz se extraña conociéndose.

Camino y me saludo,
hablo y me presento,
tú sonríes, yo te observo.

VIII

Tempranas vivencias, virginales asombros,
sonrisas ligeras, tímidas lágrimas,
sueños sinceros, despertar lastimoso,
silencios discretos, trabajo laborioso,
dulcemente sembraron mi alma
cimentándome, de poco en poco.

Búsqueda misteriosa, caminos sinuosos,
quebrantos soportables, encuentros insólitos,
osado atrevimiento, vagar tembloroso,
estrella de Oriente, regreso del pródigo.
Cansada y herida la carga de mis hombros
comencé a soltar, de poco en poco.

Cayeron los caminos,
me encontré solo,
durmieron los sueños,
se secaron mis ojos.
Soltando me senté...,
y a mí mismo me solté
hasta que la silla vacié
con diáfano y sosegado gozo.

***"La gran cosa solo debe realizarse
en el reposo y la aniquilación de todo nuestro ser,
cada acción exterior a la que nos libramos es en perjuicio
de esta acción viva que debe nacer y existir
continuamente en todos nuestros centros".***

Retrato § 455
Louis-Claude de Saint-Martin
(1743-1803)



3° ENCONTRO NACIONAL



BRASIL RETIFICADO



REGIME ESCOCÊS RETIFICADO

GRAN PRIORATO RECTIFICADO DE HISPÂNIA

Realização: BRASIL RETIFICADO



22, 23 e 24 de Novembro de 2024.

Templo Maçonico da Loja Oração e Caridade em Canoas, Rio Grande do Sul - Brasil.





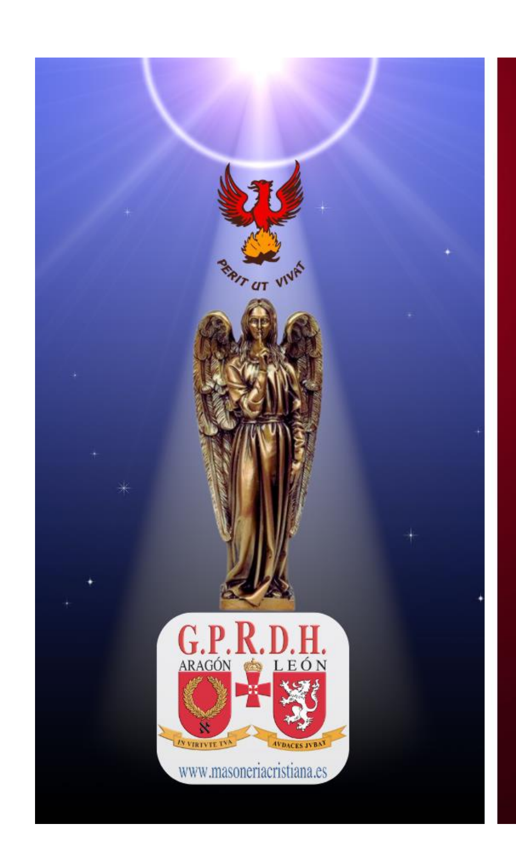





Inscrições:

(45) 988316290
(21) 974438263





La Alta y Santa Orden

"No confundáis la Orden sublime, secreta, primitiva y fundamental con la Orden de los Caballeros Masones de la Ciudad Santa ni con la Orden de los Caballeros Templarios. Todas ellas han salido de esa Orden oculta. La Masonería le debe su existencia y nosotros nos encontramos aquí situados entre la iniciación simbólica y la iniciación perfecta para ayudar a remontar hasta esa Orden primitiva a aquellos que la divina misericordia haya llamado. (…)
Esta Orden por excelencia, a falta de poder ser nombrada, sólo puede llamada la Alta y Santa Orden…, [detentora de los] conocimientos valiosos y secretos que derivan de la Religión primitiva."

Instrucción de Escudero Novicio, 1790
Régimen Escocés Rectificado

G.E.I.M.M.E.

Grupo de Estudios e Investigaciones
Martinistas & Martinezistas de España

www.geimme.es
www.facebook.com/geimme
geimme.blogspot.com.es/
www.youtube.com/c/GEIMME
https://t.me/geimme
geimme.info@gmail.com